AMY GUTMANN

La identidad en democracia

conocimiento



La identidad en democracia

De la misma autora

La educación democrática. Una teoría política de la educación, Barcelona, 2001

Why deliberative democracy? (con Dennis Thompson), Princeton, 2004

Democracy and disagreement (con Dennis Thompson), Cambridge, 1996

Color conscious: The political morality of race (con Kwame Anthony Appiah), Princeton, 1996

Amy Gutmann

La identidad en democracia

Traducido por Estela Otero



Primera edición, 2008

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Identity in democracy*

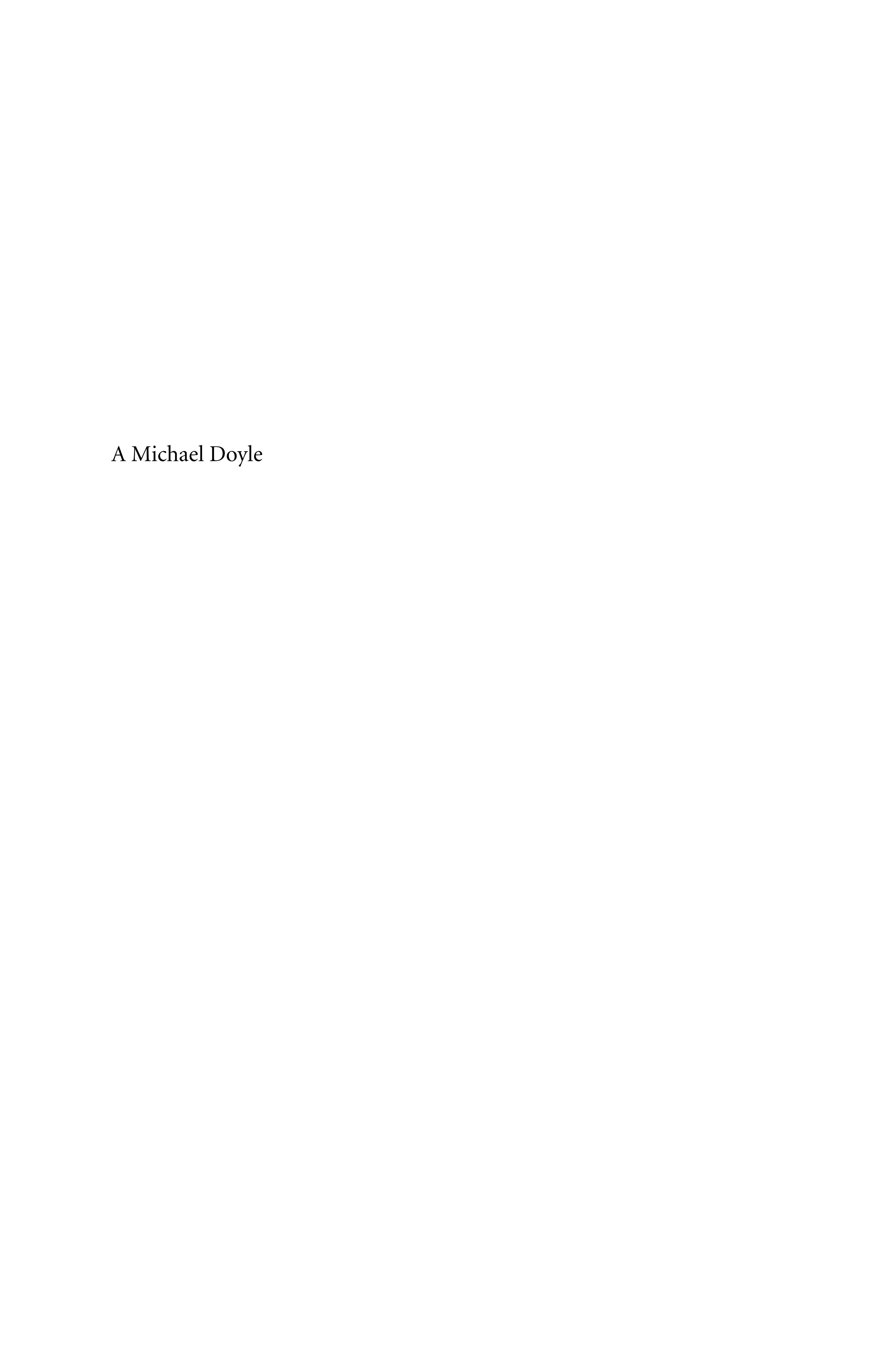
ISBN Argentina: 978-987-1283-73-6
ISBN España: 978-84-96859-33-3

1. Democracia. I. Otero, Estela, trad. II. Título
CDD 320.1

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice



A Michael Doyle

Agradecimientos

Estoy agradecida por los bien pensados comentarios de amigos y colegas, entre ellos Anthony Appiah, Eamonn Callan, Henry Finder, Russell Hardin, David Kahane, George Kateb, Ira Katznelson, Helen Milner, Rob Reich, Nancy Rosenblum, Ian Shapiro, Yael Tamir, Daniel Weinstock, Melissa Williams y Alex Zakaras. Desde mis primeras reflexiones y escritos sobre el tema de la identidad, Dennis Thompson ha realizado invalorables contribuciones a los argumentos de este libro, al leer el manuscrito, aconsejarme y brindarme asesoramiento y aliento mientras lo escribía. Sigal Benporath fue un regalo del cielo, que me ofreció sugerencias creativas y su excelente asistencia para la preparación de la versión final. El asesoramiento editorial de Ian Malcom fue ejemplar. Deborah Tegarden aportó su tiempo y pericia como editora de producción, mucho más allá de su deber profesional. Agradezco a la Fundación Spencer por su beca superior para graduados, que financió la investigación, y al Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences) de Stanford, del cual fui miembro numerario durante el año académico 2000-2001, con financiación de la Fundación Mellon y de la Universidad de Princeton. Aprendí de las muchas personas que brindaron sus comentarios sagaces cuando presenté las primeras versiones de estos capítulos a las Universidades de Chicago, Harvard, Michigan, Princeton, Stanford y Utah, y a la Convención Estadounidense de Asociaciones de Ciencias Políticas (American Political Science Association Convention). También fue beneficioso para la preparación de este libro que yo formara parte de un grupo diverso en pro de la democracia deliberativa, patrocinado

por el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (Social Science and Humanities Research Council) del Canadá. Mis colegas del Centro Universitario de Valores Humanos (University Center of Human Values) me brindaron apoyo intelectual y moral durante largo tiempo. Y estoy agradecida por sobre todo a Michael Doyle. Este libro no estaría completo sin Michael; tampoco yo.

Introducción
Lo bueno, lo malo y lo feo de la política basada en la identidad

Los grupos identitarios ocupan un lugar incómodo dentro de la democracia. Sus críticos destacan hasta qué punto las identidades de grupo restringen a los individuos, más que liberarlos. Cuando se identifica a las personas en términos de blanco o negro, varón o mujer, irlandés o árabe, católico o judío, sordo o mudo, se recurre a estereotipos de raza, género, ascendencia étnica, religión o discapacidad, y se les niega la individualidad que resulta de su propio carácter distintivo y de la libertad de adhesión según su voluntad. Cuando los individuos mismos, a causa de haber sido identificados con cierto grupo, se reconocen por su raza, ascendencia étnica o religión, suelen generarse actitudes hostiles hacia otros grupos y un sentimiento de superioridad sobre los demás. Con frecuencia, los grupos rivalizan unos con otros sin concesiones, y sacrifican la justicia e incluso la paz con tal de reivindicar su superioridad como grupo.

Si los críticos ofrecieran un panorama completo, tendríamos pocas razones para dudar de que los grupos de identidad sean perjudiciales desde el punto de vista de la democracia. Pero quienes abogan por una política basada en la identidad señalan algunos puntos débiles de la imagen que los críticos brindan de la persona autónoma, que se ha hecho a sí misma, que no se identifica ni es identificada con grupos. Esos defensores de la identidad de grupo afirman que, sin identidades grupales, los individuos son atomizados, no autónomos. Las identidades de grupo ayudan a las personas a afirmar su sentido de sí mismas y de pertenencia social. Por añadidura, la identidad de grupo impulsa a las mujeres y a las minorías desfavorecidas a reaccionar en contra de los estereotipos negativos

que heredaron, a defender una imagen más positiva de sí mismas y a mostrar respeto por los integrantes de sus grupos.

Tanto los defensores como los detractores de los grupos de identidad plantean algo atendible, pero cada bando capta sólo una parte de la relación que existe entre los grupos identitarios y la política democrática. Esa relación es mucho más compleja y no menos importante que como la presentan esas y otras defensas y críticas habituales de la política basada en la identidad. Las personas se identifican unas con otras en razón de su ascendencia étnica, raza, nacionalidad, cultura, religión, género, orientación sexual, clase, discapacidad, edad, ideología y otros marcadores sociales. No existe una única identidad que abarque la totalidad de la persona, ni siquiera todas las identidades de grupo consideradas en conjunto la abarcan; sin embargo, la identificación compartida en torno a cualquiera de esas características de la persona genera con frecuencia una identidad de grupo. En una democracia, las identidades de grupo son muy numerosas, y también muy controvertidas. Las asociaciones políticamente significativas que convocan a sus integrantes a causa de su identificación mutua pueden con acierto considerarse grupos identitarios.

De no ser por la identificación mutua que se da entre los individuos, no existirían grupos identitarios. Si bien la identificación mutua es fundamental para la existencia humana, la teoría de la democracia no la tuvo mayormente en cuenta; en ese marco es mucho más común hablar de "interés" y de "grupos de interés" (términos que trataremos con posterioridad) que de identidad y de grupos identitarios. Pero aun así, no hay duda de que la identificación con otras personas marca una diferencia en la manera en que el individuo percibe sus propios intereses. Ciertos experimentos psicológicos demuestran que algo tan elemental como la imagen de sí mismo cambia cuando el individuo se identifica con otros. Y es también destacable que ese cambio de la imagen propia puede estar fundado en una identificación aparentemente sin importancia. En un experimento, las voluntarias que vieron a una bella mujer desconocida refirieron que se elevó la imagen de sí mismas cuando supieron tan sólo que compartían la fecha de cumpleaños con esa desconocida. Al parecer, los sujetos del experimento se identificaron con una completa extraña en virtud de compartir la fecha de nacimiento, y esa identificación fue

suficiente para que la belleza de la otra persona elevara la imagen que tenían de sí mismas.[1] Por el contrario, la identificación con un grupo puede generar una diferencia negativa, como en los casos en que a las estudiantes se les recuerda su propio género, o a los estudiantes afroamericanos su identidad racial, antes de presentarse a un examen de una disciplina en la que la opinión generalizada es que las mujeres y los afroamericanos tienen un bajo desempeño.[2] Es evidente que la teoría de la democracia y la política democrática no pueden darse el lujo de ignorar la influencia, positiva y negativa, que la identificación con el grupo ejerce sobre la vida de las personas.

¿Cómo afecta la existencia de grupos identitarios organizados a la teoría y la práctica de la democracia? ¿Cuándo se convierten la nacionalidad, la raza, la religión, el género, la orientación sexual o cualquier otra identidad de grupo en motivos, suficientes o no, para la acción política democrática? ¿Qué grupos de identidad se debe fomentar y cuáles se deben desalentar? ¿Qué acciones fundadas en la identidad pueden promover u obstaculizar la justicia democrática?

El análisis que sigue parece indicar que organizarse políticamente sobre la base de la identidad de grupo no es algo bueno ni malo en sí mismo. Cuando los grupos identitarios ponen el grupo por encima de la oposición a la injusticia o de la búsqueda de justicia, son poco confiables desde el punto de vista moral. Los grupos identitarios obtienen mejores resultados cuando ofrecen apoyo mutuo y luchan

1 Véase una reseña de los experimentos pertinentes en Jonathan D. Brown, Natalie D. Novick, Kelley A. Lord y Jane M. Richards, "When Gulliver travels: Social context, psychological closeness, and self-appraisals", *Journal of Personality and Social Psychology* 62, N° 5, 1992, pp. 717-727. Para una visión general de la literatura científica de psicología, véanse Margaret Wetherell (ed.), *Identities, groups, and social issues*, Londres, Sage, 1996; y Michael A. Hogg y Scott Tindale (eds.), *Group processes*, Oxford, Blackwell, 2001.

2 Véanse Claude M. Steele y J. Aronson, "Stereotype threat and the test performance of academically successful African Americans", en C. Jencks y M. Phillips (eds.), *Black-white test score gap*, Washington, DC, Brookings Institution Press, 1998; J. Aronson *et al.*, "When white men can't do math: Necessary and sufficient factors in stereotype threat", *Journal of Experimental Social Psychology* 35, 1999, pp. 29-46; y S. J. Spencer, C. M. Steele y D. M. Quinn, "Stereotype threat and women's math perfomance", *Journal of Experimental Social Psychology* 35, 1999, pp. 4-28. Véase un panorama general de las pruebas experimentales en estudiantes universitarios afroamericanos en Claude Steele, "Thin ice: 'Stereotype threat' and black college students", *The Atlantic Monthly* 284, N° 2, agosto de 1999, pp. 44-47, 50-54.

contra la injusticia y a favor de las personas que se encuentran en situación de desventaja. Pero, aunque esa lucha contra la injusticia tenga fundamento, puede volverse desagradable. Una lucha totalmente justificada contra la vulneración de los derechos de un grupo identitario, como el Ku Klux Klan, a menudo se vuelve fea y causa dolor y padecimientos inevitables, o evitables sólo al precio de la claudicación. La resistencia contra la injusticia, a su vez, suele encontrar resistencia, con el resultado de que muchas personas sufren sin merecerlo. Si se somete a los grupos identitarios a un análisis crítico, se puede distinguir lo bueno, lo malo y lo feo de la política basada en la identidad.

Por razones que vale la pena analizar, tanto en el discurso académico como en el popular brillan por su ausencia preguntas básicas sobre la ética política de los grupos identitarios que actúan en democracia. Los politicólogos, en general, han tendido a considerar a todos los actores políticos no gubernamentales organizados como grupos de interés, y por ese motivo han pasado por alto con benevolencia el papel que cumple la identidad grupal al definir y guiar a muchos grupos de trascendencia política que actúan en democracia.[3] En el otro extremo, lejos de ignorar a los grupos identitarios, los analistas políticos populares suelen ser demasiado críticos. Algunos afirman, por ejemplo, que si bien los grupos de interés son "parte integrante del proceso de gobierno de una democracia", la política basada en los grupos de identidad, por el contrario, "es la antítesis del principio fundamental de una nación indivisible".[4] Si se piensa

3 David Truman, que contribuyó al establecimiento de la teoría de los grupos de interés en las ciencias políticas, no consideró a los grupos identitarios porque utilizó el término grupo de interés como inclusivo de todos los grupos que "ejercen ciertas presiones sobre otros grupos para lograr que se establezcan, se mantengan o predominen formas de conducta que son inherentes a sus actitudes compartidas". *The governmental process*, 2ª ed., Nueva York, Knopf, 1971, p. 33. Utilizado en un sentido tan amplio, los grupos de interés incluyen lo que hoy llamamos grupos identitarios, pero en la época en que escribía Truman no se los tenía en cuenta, en parte porque no existía un término que captara el fenómeno políticamente significativo de que las personas se unan a partir de una mutua identificación, lo que los teóricos de los grupos de interés llaman un incentivo "solidario".

4 Véase una crítica inflexible de los grupos identitarios en el contexto estadounidense, en Ward Connerly, "Are ethnic and gender-based special-interest

solamente en los grupos identitarios que enseñan a aborrecer a otros y que llegan a convertir a sus integrantes en mártires, dispuestos a matar inocentes, entonces es natural reprobar la política basada en la identidad. Pero esta línea de pensamiento desorienta y da lugar a una noción limitada de grupo identitario.

En sí misma, la nacionalidad es una identidad de grupo en nombre de la cual se han cometido injusticias y también se las ha resistido. Por ejemplo, la esclavitud en los Estados Unidos y el apartheid en Sudáfrica fueron primero institucionalizados y luego repudiados en nombre del nacionalismo. Entre los nacionalismos hay diferencias drásticas de contenido. Las democracias animaron los impulsos nacionalistas de los ciudadanos para iniciar hostilidades o librar guerras defensivas. Los pueblos se congregaron en torno a una amplia variedad de identidades nacionalistas para apoyar regímenes tiránicos, pero también muchos movimientos nacionalistas opusieron resistencia a las tiranías.[5] El nacionalismo es parte de la política basada en la identidad, y las naciones, al igual que los otros grupos identitarios, deberían analizarse según los criterios de justicia democrática.

Los grupos de identidad aparecen como un subproducto inevitable de conceder a los individuos el derecho a la libre asociación. Mientras los individuos tengan la libertad de asociarse, existirán grupos identitarios de muchas clases. Ello se debe a que las personas libres se identifican mutuamente de diversas maneras que tienen tras-

---

groups good for America?", *Insight on the News*, 7 de julio de 1997, Lexis Academic Universe, News, General News, Magazines & Journals, Part Symposium, 25. Consultado el 18 de octubre de 2000.
La afirmación de Connerly de que "los Padres Fundadores no previeron" la política identitaria se desmiente en *El federalista*, x, que parece indicar precisamente lo contrario. Lo que Madison entendía por facciones es muy amplio y subsumía a grupos de interés y grupos identitarios en el sentido en que se emplean los términos en la actualidad: "Como se demuestra, las causas latentes de la división en facciones tienen su origen en la naturaleza del hombre; y las vemos por todas partes que alcanzan distintos grados de actividad según las circunstancias de la sociedad civil. El celo por diferentes opiniones respecto al gobierno, la religión y muchos otros puntos, tanto teóricos como prácticos…" [la cita corresponde a la edición en español: A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El federalista*, x, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 37].

5 Véase Yael Tamir, *Liberal nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

cendencia política, y una sociedad que impidiera la formación de grupos de identidad sería una tiranía. En consecuencia, el derecho a la libre asociación legitima los grupos identitarios de diversa índole.

Muchos partidos políticos son grupos identitarios que recurren a las identidades compartidas en cuanto a ideología, clase, religión o ascendencia étnica, entre otras identificaciones mutuas, y las fomentan. El mito de que los ciudadanos "superiores" son votantes independientes (es decir, ciudadanos que no se identifican de manera estable en el tiempo con un partido político como grupo de referencia partidario) fue uno de los primeros que cayó ante la investigación basada en encuestas en el campo de la ciencia política.[6] El estudio *The American voter* halló que

> lejos de prestar más atención, tener más interés o estar más informados [...] los independientes, como grupo, suelen tener un conocimiento más incompleto de los temas, una imagen de los candidatos más desdibujada, menor interés por la campaña y relativamente menos curiosidad por el resultado.[7]

La aparición de los votantes independientes en los Estados Unidos en la década de 1960 hizo que muchos analistas políticos afirmaran que la identificación mutua con respecto a un partido político había pasado a ser anacrónica, pero el resurgimiento de la lealtad partidaria a partir de mediados de la década de 1970 (comparable con el elevado nivel de la década de 1950) resalta la importancia de los partidos políticos en cuanto grupos de identidad.[8]

En la actualidad, casi no quedan dudas de que la identificación mutua con respecto a una identidad grupal partidaria desempeña un papel fundamental en el marco de las instituciones oficiales de la política democrática. Tal como lo demuestra la extensa literatura acerca de la identificación con los partidos, no se puede com-

6 Bruce E. Keith, *The myth of the independent voter*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 38 y ss.

7 Angus Campbell, Philip E. Converse, Warren E. Miller y Donald E. Stokes, *The American voter*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1960, pp. 143-144.

8 Larry Bartels, "Partisanship and voting behavior, 1952-1996", *American Journal of Political Science* 44, N° 1, enero de 2000, pp. 35-50.

prender cabalmente el éxito o el fracaso relativos de los partidos políticos si no se tiene en cuenta de qué modo triunfan o fracasan al requerir y fomentar la identificación mutua entre sus integrantes potenciales.[9] Al examinar y evaluar el rol de los grupos identitarios por fuera de los partidos políticos y de los procesos políticos formales del gobierno democrático, en el presente libro se profundiza el hallazgo de que la identificación mutua es una parte medular de la política partidista. Los grupos identitarios actúan no sólo dentro del ámbito de los mecanismos formales de la democracia, sino también fuera de él, y de maneras que tanto apoyan como amenazan los principios fundamentales de la justicia democrática.

Tres de esos principios fundamentales son: igualdad ante la ley –o igualdad civil–, iguales libertades e igualdad de oportunidades. La interpretación de estos principios varía según qué enfoque se tenga de la democracia, pero esa variación no menoscaba el hecho de que la igualdad ante la ley, de libertades y de oportunidades son principios nucleares de cualquier tipo de democracia moralmente defendible. Dentro de un amplio abanico, cualquier perspectiva compatible con esos principios fundamentales puede considerarse democrática. Los grupos de identidad, al expresar y poner en práctica tales principios, actúan de maneras que favorecen a las democracias y también de modos que las inhiben. Ni la indiferencia condescendiente hacia los grupos identitarios por parte de los politicólogos ni la crítica demasiado severa de los analistas políticos populares aportan mucho para comprender a esos grupos o para evaluar su rol en las sociedades democráticas.

A fin de valorar algunas de las cuestiones más importantes que los grupos identitarios plantean para la democracia, examino aquí varios ejemplos ilustrativos que en su mayoría provienen de los Estados Unidos, un contexto social que brinda ejemplos de los principales tipos de grupos identitarios. Lo óptimo es analizar esas cuestiones en el contexto político específico en que se presentan, y es de esperar que haya más investigaciones concentradas en otros países democráticos. También, para demostrar cuán ubicuos y varia-

9 Véase, por ejemplo, Philip E. Converse y Roy Pierce, *Political representation in France*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, en especial pp. 120-167.

dos son los grupos identitarios en las democracias contemporáneas, en ocasiones recurro a ejemplos de otras sociedades democráticas. El análisis de estos casos resulta por fuerza más interesante, ya que el contexto no siempre es terreno conocido.

Examinemos tres controversias políticas cuyos protagonistas son grupos identitarios de tres democracias diferentes.

- En el Canadá, país a menudo considerado la patria del multiculturalismo, la Real Policía Montada decidió en 1990, por primera vez en su historia, eximir a cierto grupo de una norma inveterada con respecto a los uniformes: los sikhs fueron exceptuados de usar el sombrero de ala ancha que obligatoriamente es parte del uniforme de la Montada. Esta excepción, que en sí misma no es muy trascendental, tuvo repercusiones de largo alcance en cuanto a la aceptación de identidades grupales diversas por parte de las autoridades públicas del Canadá. El intento de contemporizar con la comunidad sikh canadiense enfrentó seis años de protestas y fue apelado ante la Corte Suprema de Canadá, que rehusó hacer lugar a la demanda y mantuvo incólume la excepción, sobre la base de la afiliación a una identidad grupal.
- En Israel, en 1990, un grupo de mujeres judías conservadoras y ortodoxas se presentaron ante la Corte Superior de Justicia para peticionar que se les otorgaran los mismos derechos de orar en público que a los hombres judíos. El año anterior, las mujeres habían marchado pacíficamente hasta el Muro Occidental del templo de Jerusalén, llevando la Torá, decididas a orar ante el Muro aun sin aprobación de los hombres. Fueron atacadas por un grupo de judíos ortodoxos tradicionales, quienes defendían la prohibición religiosa que impide a las mujeres rezar en público como hacen los hombres ortodoxos.[10] Diez años más tarde, en 2000, la Corte reconoció el derecho de las mujeres de orar frente al Muro sin ser maltratadas por los otros fieles. La Corte sostuvo además que el hecho de que la oración pública de las mujeres agraviara a los otros judíos ortodo-

10 Para una vívida representación de la marcha, véase *Women of the Wall*, una película de Faye Lederman. Nuestra descripción está tomada de lo que se muestra en la película. Véase una disertación sobre la lucha legal de las Mujeres del Muro en Pnina Lahav, "The Women-of-the-Wall decision", *Israel Studies Bulletin* 16, N° 1, otoño de 2000, pp. 19-22.

xos no invalida la capacidad de ellas para ejercer sus derechos igualitarios en público. En reacción a ese pronunciamiento, la Knesset (Parlamento unicameral de Israel) impulsó un proyecto de ley que buscaba imponer una pena a toda mujer que contraviniera la ortodoxia tradicional rezando ante el Muro.

• En los Estados Unidos, también en 1990, James Dale, jefe auxiliar de la Tropa 73 de Scouts de Nueva Jersey, recibió una nota de revocación de su membresía de la agrupación estadounidense de Boy Scouts. Dale había ido ascendiendo en las filas de los scouts de lobato a eagle scout (Águila) y a la jefatura auxiliar de tropa. Cuando las autoridades de los scouts se enteraron por un artículo periodístico de que Dale era copresidente de la Alianza lésbico-gay de la Universidad de Rutgers, revocaron su membresía. El Tribunal Superior de Nueva Jersey falló en favor de Dale, con fundamento en la ley de ese Estado contra la discriminación. La Corte Suprema de los Estados Unidos, en una decisión por cinco votos a cuatro, revirtió ese fallo y dictaminó que los Boy Scouts podían hacer esa discriminación basados en la libertad de expresión que como grupo ejercían en contra de la homosexualidad.[11]

Los litigios citados oponen a grupos identitarios con participación política: los sikhs canadienses frente a los otros canadienses, los judíos ortodoxos israelíes frente a las "Mujeres del Muro" (algunas de ellas también ortodoxas), la agrupación estadounidense de Boy Scouts frente a los varones gays, incluyendo a otros individuos y grupos, muchos de los cuales son a su vez parte de grupos identitarios que optaron por un bando u otro en estas contiendas políticas. Los intereses políticos de los principales grupos que participan en estas controversias están estrechamente ligados a su identidad grupal. Esos grupos identitarios representan sólo una pequeña fracción de los grupos que se organizan en torno a una identidad mutuamente reconocida de sus integrantes y en procura de una agenda política que, al menos en parte, se basa en esa identidad grupal. Es más habitual reconocer como grupos de identidad a grupos no mayoritarios, como los sikhs y los gays, que a la mayoría de los canadienses o a los boy scouts estadounidenses; sin embargo, todos

11 *Boy Scouts of America* et al. *v. Dale*, 530 US 696, 28 de junio de 2000.

ellos son grupos identitarios, si se entiende el término de manera imparcial.

Si admitimos que todos esos grupos son grupos de identidad, estamos en una mejor posición para emprender un análisis no polémico de los problemas que plantean para la democracia y de sus aportes positivos. En lo esencial, los grupos identitarios presentan esta disyuntiva para la democracia:

• en una democracia consagrada al respeto igualitario por los individuos, los grupos de identidad no son la fuente última de valor;

• los grupos de identidad pueden tanto promover como obstaculizar el respeto igualitario a los individuos, y, con más amplitud, la justicia democrática;

• algunos grupos identitarios fomentan estereotipos negativos, incitan a la injusticia y frustran la búsqueda de justicia;

• otros grupos actúan para superar los estereotipos negativos y luchan contra la injusticia en contextos de desigualdad civil y desigualdad de derechos y oportunidades;

• los grupos identitarios también se pueden prestar apoyo recíproco y expresar una identidad compartida entre individuos cuyas vidas serían más limitadas si carecieran de ese apoyo mutuo y de esa identificación.

¿Por qué los grupos de identidad no son la fuente última de valor en la democracia? Para la justicia democrática es básico el respeto igualitario hacia los individuos, no hacia los grupos. En una democracia justa se trata a los individuos como iguales y se les concede iguales derechos como personas. Si los grupos identitarios fuesen la fuente última de valor, sería lícito subordinar la igualdad civil y la igualdad de derechos de las personas (las que pertenecen al grupo y las que no) a la causa de esos grupos. Aceptar que un grupo identitario es la referencia moral última no es coherente con la idea de tratar a las personas como iguales, con derecho a vivir como crean conveniente. Ese derecho presupone que no haya grupos autoproclamados que impongan una identidad a las personas contra su voluntad.

Entonces, ¿por qué los grupos de identidad son no sólo legítimos, sino a menudo importantes, incluso valiosos, para la política democrática? Primero, porque los grupos identitarios pueden tener influencia significativa sobre la identidad de los individuos en con-

cordancia con la libertad individual. La libertad de asociación es una de las libertades individuales básicas. Las personas se asocian (y se expresan) libremente, formando grupos identitarios, entre otros arreglos con trascendencia política; esos grupos no definen todo el alcance de la identidad de los individuos, pero, no obstante, tienen influencia importante en su identidad. Un motivo no menor por el que las personas valoran a los grupos identitarios es porque valoran las relaciones de identificación y apoyo mutuos. En segundo lugar, el número es importante en la política democrática ya que es una forma legítima de ejercer influencia política, y los individuos tienen mayor influencia si están en grupo. Además, la influencia de los grupos identitarios comprende su capacidad de desempeñar un papel central en la lucha contra las desigualdades civiles y la desigualdad de libertades y oportunidades de los individuos que se identifican y son identificados con ese grupo. Por último, aun cuando los grupos identitarios no combatan la injusticia, mientras no la ejerzan pueden considerarse valiosos por las relaciones de apoyo recíproco que brindan a sus integrantes; ésa es una buena razón para que la democracia garantice la libertad de asociación.

IDENTIFICACIÓN DE LOS GRUPOS IDENTITARIOS

Los grupos de identidad pueden ser organizados o no organizados, y pueden estar dentro o fuera de los órganos oficiales de gobierno. Este libro se centra en los grupos identitarios organizados que están fuera de los órganos oficiales de gobierno, porque tienen gran importancia en la política y aun así los politicólogos no los tienen muy en cuenta y los analistas políticos populares los consideran muy polémicos.

¿Qué clase de grupo es un grupo identitario organizado?[12] A veces, se piensa que los grupos identitarios organizados son un tipo de

12 Los grupos identitarios no organizados son también un fenómeno importante, pero no directamente conectado con la política democrática. Entre ellos se cuentan, por ejemplo, los "jocks" y los "geeks". Toda vez que las identidades de esos grupos se describen mediante un estereotipo negativo, surge la cuestión

grupo de interés, pero eso no nos dice mucho, ya que todos los grupos políticamente relevantes que no son parte de la estructura oficial de gobierno son considerados grupos de interés. Por otro lado, limitarse a subsumir los grupos de identidad bajo los grupos de interés nos dice demasiado, porque parece indicar que todos los grupos se unen en torno a los intereses instrumentales compartidos de sus integrantes. Al identificar los grupos identitarios por separado, reconocemos otro modo según el cual los individuos se vinculan con grupos políticamente relevantes en las sociedades democráticas: sobre la base de la identificación mutua.

Con frecuencia, las personas se suman a un grupo porque comparten una identidad y por lo tanto se identifican con las personas representadas por el grupo y desean apoyar su causa. No es usual que se sumen porque esperan del grupo ciertos bienes instrumentales que de otro modo no podrían obtener. Muchos integrantes de grupos identitarios organizados accederían a esos mismos bienes instrumentales aunque no se sumaran al grupo. Entonces, ¿por qué se integran? La respuesta no debería ser una sorpresa, salvo para quienes presumen que todos los individuos racionales actúan (por ejemplo, se suman a un grupo) motivados por el interés propio. La identidad compartida se asocia a la identificación con un grupo y es independiente de la prosecución del interés propio (como lo demuestra un amplio volumen de literatura sobre psicología).[13]

Los grupos identitarios son asociaciones políticamente significativas de personas que se identifican con uno o más marcadores sociales, o que son identificadas mediante ellos. El género, la raza, la clase, la ascendencia étnica, la nacionalidad, la religión, la discapacidad y la orientación sexual son algunos de los ejemplos más evidentes de marcadores sociales compartidos, en torno a los cuales se constituyen grupos identitarios formales e informales. Entre los marcado-

---

política de si el estereotipo negativo se puede superar sin que los propios grupos identitarios se organicen para lograrlo. Por lo tanto, los problemas políticos que surgen de los grupos identitarios informales (o "nominales") se superponen sustancialmente con los tratados en este libro.

13 Véanse, por ejemplo, la reseña de la literatura en Margaret Wetherell (ed.), *Identities, groups, and social issues*, Londres, Sage, 1996; y Michael A. Hogg y Scott Tindale (eds.), *Group processes*, Oxford, Blackwell, 2001.

res de identidad grupal se incluyen también la edad, la ideología y otras características mutuamente reconocibles respecto de las cuales grupos de personas son identificadas o se identifican unas con otras de maneras políticamente significativas. Los grupos identitarios no tienen por qué basarse en características personales que ya vienen dadas, como la raza o el género.

Lo que distingue a los marcadores sociales de identidad grupal es que conllevan expectativas sociales acerca de las personas de un grupo en particular: cómo se espera que piensen, que actúen o hasta qué apariencia se espera que tengan. Los marcadores sociales, por lo tanto, contribuyen a la creación de identidades colectivas de los individuos y de los grupos. Las identidades colectivas cambian con el tiempo, y también están sujetas a interpretaciones personales que varían. Pero, como se trata de identidades colectivas, cambiarlas puede resultar muy difícil para los individuos que son identificados con ellas, incluso si la identificación no es de su agrado.

En un caso paradigmático, cuando un grupo considerable de personas se identifica *como* y por consiguiente *con* otros, constituyen un grupo de identidad. Cuando actúan en política de manera organizada en base a sus identidades grupales (ya sea con la intención de conseguir reconocimiento para el grupo o de propiciar sus intereses) son parte de la política basada en grupos identitarios. Puesto que las personas se identifican como y con otras personas, pueden sumarse a un grupo por la identificación misma, más que para (sólo, principalmente, o incluso necesariamente) perseguir el propio interés. (Como alternativa, se podría decir que la identificación con otros pasa a ser parte del interés personal, pero en ese caso debemos admitir que se está forzando el significado de interés propio de manera que ya no significa un interés *por* la persona misma sino cualquier interés *de* la propia persona, que hasta podría ser altruista. Una definición tan amplia de interés propio puede ser más engañosa que esclarecedora.)

Debería resultar evidente que la identificación mutua que se da en un grupo identitario (como los gays, las lesbianas, las feministas, los judíos estadounidenses, o los estadounidenses de origen irlandés o africano) no agota las identidades individuales de sus integrantes. La identificación con el grupo es significativa desde el

punto de vista social pero no es abarcadora de la identidad individual.[14] La identificación con cada uno de esos grupos también está sujeta a interpretaciones variables por parte de los individuos que llevan a cabo su propia identificación. Una persona puede identificarse con un grupo de una manera más o menos abarcadora de su identidad. Los individuos se identifican con numerosos grupos, y su accionar individual modifica esas identificaciones con los grupos tanto como la identificación con el grupo informa el accionar individual. Los individuos que se identifican mutuamente con respecto a un marcador social suelen agruparse y conformar un grupo socialmente identificable y con trascendencia política.[15] Son ésos los grupos identitarios organizados que constituyen el tema central de este libro. (También hay identidades grupales no organizadas, que podríamos llamar nominales, y que se atribuyen a los individuos en la cultura popular: los estereotipos del estudiante "traga", el fanático del fútbol o la rubia tonta, por ejemplo. Las identidades grupales

14 Una feminista no es solamente una feminista. Como escribe Iris Marion Young: "La identidad de una persona es propia de cada uno, y se forma en relación activa con las posiciones sociales, entre otras cosas, más que estar constituida [completamente] por ellas". *Inclusion and democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 99. Por lo tanto, debería distinguirse si las identidades grupales pueden constituir identidades individuales completas o sólo constituirlas parcialmente. Un agente activo puede estar constituido parcialmente por muchas identidades grupales, pero no en forma completa por ninguna de ellas, ni por la suma de todas. La idea de que ser mujer y feminista constituye parcialmente mi identidad también es coherente con mi postura de relacionamiento activo con lo que esas identidades representan para mí y lo que implican en mi vida.

15 Por ejemplo, muchas mujeres estadounidenses que se identifican como feministas se unen a la Organización Nacional para las Mujeres (National Organization for Women, NOW) o a algún otro grupo feminista. Igual que el feminismo, otros marcadores sociales se pueden identificar de manera independiente de cualquier interpretación que una única persona haga de ellos. Mi interpretación del feminismo no determina qué significa el feminismo para la mayoría de las personas. Aun así, puedo interpretar qué significa para mí ser feminista de una manera que sea comprensible para los demás; en consecuencia, mi identidad como feminista no está completamente determinada por la interpretación social dominante, pero sí está influida por esa interpretación, aunque sólo fuera porque me obliga a disentir si quiero diferenciar públicamente mi propia interpretación de la interpretación dominante. Dentro de un contexto social, con el paso del tiempo, la interpretación que los individuos hacen de los marcadores sociales puede afectar a la variación (o no) de los significados sociales dominantes de los marcadores. Véase también Young, *Inclusion and democracy*, *op. cit.*, pp. 87-120.

nominales, igual que las organizadas, pueden degradar a los individuos o elevarlos por sobre otros. Me concentro en los grupos identitarios organizados con el fin de evaluar su importancia política en las sociedades democráticas, y por lo tanto utilizo el término grupo identitario para referirme a grupos organizados. No obstante, las partes más filosóficas de mi análisis también pueden ser aplicables a los grupos identitarios nominales.)

Un ejemplo ilustrativo acerca de un grupo identitario puede hacer más clara nuestra comprensión de esos grupos. Hay un marcador social de las Mujeres del Muro que es identificable públicamente: su feminismo judío igualitario, puesto de manifiesto en el hecho de que usan los mantos de oración que comúnmente se reservan sólo para los hombres judíos, y que conllevan un conjunto de expectativas sociales acerca de cómo se espera que piensen y actúen, y también de la apariencia que deberían tener las personas que pertenecen a esta identidad grupal como religiosas, feministas y activistas. Las expectativas que se adjudican a esa identidad grupal no definen de manera abarcadora a todos los individuos que se identifican con el grupo: una mujer feminista es más que sólo una feminista, una mujer judía es más que judía y una activista social es más que solamente eso. Las expectativas sociales, además, pueden cambiar según las épocas y el contexto social. En los Estados Unidos, las feministas igualitarias judías han manifestado su identidad de una manera diferente que las Mujeres del Muro. Desde un punto de vista más general, las expectativas del feminismo cambiaron durante el siglo pasado y aún hoy varían, por ejemplo, entre las feministas religiosas y las seculares, y también dentro de las mismas feministas religiosas. Por lo tanto, los ciudadanos de una única democracia ahora tienen opiniones que varían considerablemente acerca de qué significa ser feminista hoy. A pesar de estas variaciones, los integrantes de los grupos identitarios se asocian y son asociados con marcadores sociales que los definen sólo de un modo parcial, pero aun así importante.[16]

Cuando los individuos se congregan en torno a un marcador social reconocible y sobre la base de su propia identificación mutua, con-

16 Véase una exposición nueva y perspicaz en K. Anthony Appiah, "The state and the shaping of identity", Tanner Lectures no publicadas, 2001.

forman un grupo identitario paradigmático.[17] En otros casos, que podríamos denominar políticas negativas basadas en la identidad, las personas son identificadas contra su voluntad por otros, que les adjudican atributos de un tipo particular de personas, como "sucio judío" o "*nigger*",* aunque ellos rechazan ser identificados de esa manera. (Hasta podría ser que prefirieran que no los identifiquen como judíos o como negros en absoluto.) Históricamente, los grupos identitarios negativos rara vez permanecieron exclusivamente o principalmente negativos. Cuando los individuos son estigmatizados porque se identifican con un grupo, suelen organizarse públicamente –si tienen esa libertad– como un grupo identitario positivo, para protestar y transformar los marcadores sociales que los identifican de negativos a positivos. Dado que en el ámbito de las políticas basadas en la identidad tanto negativas como positivas existen grupos identitarios, decir que un grupo es un grupo identitario no es hablar ni a favor ni en contra. La Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color (National Association for the Advancement of Colored People, NAACP) y el Ku Klux Klan (KKK) son, ambos, grupos identitarios; alabar a uno, en general, implica criticar al otro. El KKK es responsable de una clase perniciosa de política identitaria negativa, para superar la cual, en parte, existe la NAACP. La identidad de la NAACP implica considerar a los negros y a los blancos juntos, en un reconocimiento mutuo de su común carácter de seres humanos y de su igualdad de derechos. Una persona no necesita ser integrante de la NAACP para beneficiarse con el fin instrumental de esa organización (es decir, la obtención de iguales derechos). La identificación mutua en torno a esa ideología igualitaria contribuye a explicar por qué la pertenencia a la NAACP es sólida y no irracional desde una perspectiva individual.

Las personas se identifican en grupos por su género, raza, etnicidad, nacionalidad, clase, orientación sexual, edad, capacidad o discapacidad física e ideología. Estos marcadores sociales están abiertos a interpretaciones variadas y también varían con el tiempo. En los

17 Para una comprensión similar, véase James Fearon, "What is identity (as we now use the word)?", manuscrito inédito, 1999.

* Término despectivo para referirse a los negros. [N. de la T.]

grupos identitarios paradigmáticos, los marcadores sociales (religión y cultura en el caso de los sikhs canadienses, género y religión en el caso de las Mujeres del Muro, orientación sexual en el caso de los varones gays) están lo bastante diferenciados como para permitir que tanto los integrantes como los extraños distingan al grupo de otros grupos mediante ese criterio.

La identificación mutua lleva a que los individuos, juntos, se identifiquen con grupos políticamente relevantes, a veces para conseguir fines instrumentales. Por lo tanto, la identificación mutua no impide que un grupo persiga fines instrumentales para sus integrantes y no integrantes; con frecuencia, la identidad y el interés tienen una vinculación estrecha.[18] La identidad es un medio efectivo de que un grupo se organice con el propósito de perseguir fines instrumentales, pero los grupos identitarios no son reductibles a meros instrumentos para la prosecución de esos fines. Dado que los intereses han sido tantas veces el tema central del análisis político, es importante cambiar el enfoque para comprender y evaluar el rol de la identidad en la política democrática. Los grupos identitarios son ámbitos de identificación mutua y de búsqueda de intereses instrumentales que están informados por la identificación mutua. Por añadidura, muchos grupos identitarios persiguen intereses (sean moralmente buenos o malos) para los no integrantes, no sólo para los miembros, y por lo tanto no se podría considerar que están al servicio únicamente (ni siquiera, primariamente) de los intereses propios de sus integrantes.

DISTINCIÓN ENTRE GRUPOS IDENTITARIOS Y GRUPOS DE INTERÉS

Ya es tiempo de ir comprendiendo las características que diferencian a los grupos de interés de los grupos identitarios y cómo es su interacción. Un grupo de interés se organiza en torno a un interés

18 Con respecto a una teoría de los grupos de interés que reconoce típicamente la importancia de los incentivos solidarios sin reconocer el fenómeno de los grupos de identidad, véase Allan J. Cigler y Burdett A. Loomis (eds.), *Interest group politics*, 4ª ed., Washington D.C., Congressional Quarterly Press, 1995, p. 9.

instrumental compartido de los individuos que constituyen el grupo, *sin que sea necesaria la identificación mutua entre los integrantes*. Los integrantes no son atraídos al grupo en virtud de su identificación mutua; son atraídos porque comparten un interés instrumental en sumarse al grupo.[19] El accionar político del grupo refleja la identificación social de sus integrantes. Incluso si los miembros, individualmente, están en desacuerdo con algunas de las acciones del grupo, el accionar del grupo se refleja en la identidad de los integrantes porque éstos se identifican con el grupo (aunque disientan con algunas acciones del grupo en particular). Mientras que la característica que define a un grupo identitario es la identificación mutua de los individuos unos con otros con respecto a marcadores sociales compartidos, la característica que define a un grupo de interés es la unión de individuos en torno a un objetivo instrumental que comparten y que es previo a la formación del grupo.

La búsqueda de intereses instrumentales de los grupos de identidad no debe llevarnos a suponer que esos intereses son previos a la identificación mutua y que por lo tanto el grupo es realmente un grupo de interés y no un grupo identitario. Lo que suele suceder es lo contrario. Por ejemplo, sin la identificación mutua como feministas israelíes judías, las Mujeres del Muro no tendrían un interés instrumental en superar las barreras que existen para las mujeres judías israelíes que quieren rendir culto en público. La relación causal entre la identidad grupal y los intereses individuales es un motivo por el que no debemos caer en el escepticismo selectivo de usar la idea de identidad grupal para comprender cómo las personas actúan en la política democrática. Con referencia al término "identidad", un estudioso plantea esta pregunta retórica: "¿Necesitamos verdaderamente utilizar este término tan sobrecargado y ambiguo por demás?".[20] Si buscamos comprender un conjunto importante de fenómenos de la política democrática, la respuesta resulta afirmativa; el término "identidad" es útil y esclarecedor. Ciertamente, "identidad" tiene varios significados, pero también los tiene "inte-

19 Mancur Olson, *The logic of collective action*, Cambridge, Harvard University Press, 1971 [trad. esp.: *La lógica de la acción colectiva*, México, Limusa, 1992].

20 Rogers Brubaker y Frederick Cooper, "Beyond identity", *Theory and Society* 29(1), 2000, p. 8.

rés", y ese término se invoca de manera mucho más ambigua (hasta el punto de no significar nada) para describir todas y cada una de las acciones políticas que emprenden personas aparentemente razonables en la política democrática.

¿Hay algo que pueda ser mejor explicado en términos de identidad grupal que la invocación de un interés ubicuo? El ejemplo de los estadounidenses de origen africano que habrían podido pasar por blancos pero preferían no hacerlo, incluso en el momento culminante de los prejuicios raciales, confirma la importancia de la identidad grupal para motivar el interés y el accionar individuales. Para los afroamericanos que podían pasar por blancos, era la identificación con los otros afroamericanos lo que explicaba su interés en el grupo, no a la inversa. Así como algunos afroamericanos podrían satisfacer sus intereses particulares separándolos totalmente de los del grupo y viviendo como blancos, también podrían hacerlo los miembros de muchos otros grupos étnicos desfavorecidos que podrían "pasar por", pero deciden no hacerlo. Por supuesto, la mayoría de las personas no pueden hacerse pasar por alguien de otro género, o ser blancos en lugar de negros, oyentes en lugar de sordos, o al revés. Advertir la existencia de individuos que podrían "pasar por" pero deciden identificarse públicamente con un grupo que está en desventaja es importante porque demuestra que la identificación grupal no deriva del interés propio de los integrantes del grupo.

El fenómeno de los grupos identitarios es, por lo tanto, real y distintivo. Expresa una idea sólida de que la identidad grupal proporciona la base para que los individuos tomen conciencia de sus propios intereses en el ámbito de la política democrática. Esta idea no siempre se toma en cuenta porque a menudo se considera que el "interés propio" es primordial y no informado por la identidad grupal (entre otros elementos). Los grupos identitarios animan a las personas a que se integren orientándose hacia una identificación mutua que es más amplia que los intereses específicos que persiguen en un momento dado. Mientras más importante sea el papel de la identidad o la solidaridad como factores capaces de atraer, retener o movilizar a los integrantes del grupo en relación con una lucha política, más claro está que ese grupo es un grupo identitario. Mientras más importante sea el papel que cumple la prosecución

de intereses instrumentales compartidos de los individuos (sin importar su identidad grupal) en atraer, retener o movilizar a los integrantes en un empeño político, más claro está que ese grupo es un grupo de interés. En consecuencia, uno de los temas postergados que plantea la política basada en los grupos identitarios a la sociedad democrática es hasta qué punto el reconocimiento de intereses suele ser el resultado de la identificación con el grupo más que el simple producto de los intereses preexistentes de individuos, independientemente de sus identificaciones con el grupo.

Tal como parece indicar la distinción entre un grupo identitario paradigmático y un grupo de interés, la identificación de los individuos y la prosecución colectiva de objetivos instrumentales compartidos no se excluyen recíprocamente. Los grupos de identidad reciben ese nombre porque los integrantes se suman al grupo, lo apoyan y actúan en virtud de una identificación mutua. Por supuesto, los grupos de identidad pueden actuar de manera colectiva en la prosecución de un interés instrumental de todo el grupo. La identificación mutua y la prosecución colectiva de un interés instrumental se refuerzan recíprocamente. Cuando los grupos identitarios persiguen intereses instrumentales de sus miembros, consiguen que más personas perciban su propia identidad como estrechamente ligada al grupo. Y, a la inversa, los grupos de interés constituidos originalmente para perseguir un objetivo concreto pueden reclutar más integrantes si se orientan en torno a alguna identificación mutua que sea más amplia que el motivo original para cuya consecución se organizaron.

De manera paradigmática, la política basada en los grupos de identidad se vincula con el sentido de lo que las personas son, mientras que la política basada en los grupos de interés se vincula con el sentido de lo que las personas quieren. En teoría, esa distinción es de lo más clara, y esa transparencia teórica también puede ayudar a ver con más claridad la relación estrecha que hay entre la identidad grupal y el sentido que las personas tienen de sus intereses en la práctica política. La manera en que las personas se identifican a sí mismas, que es la característica organizativa que distingue a los grupos identitarios, afecta de manera importante a lo que ellas desean, que es la característica organizativa que distingue a los gru-

pos de interés. *La política democrática está ligada con las dos cosas: cómo se identifican las personas y qué quieren en consecuencia.* Para que esto se verifique, los grupos de identidad deben ser políticamente relevantes y merecer nuestra cuidadosa atención.

La identificación de las personas unas con otras influye en su conciencia de qué es lo que desean. Más aun, es probable que los individuos que se identifican con otros tengan mejor capacidad para organizarse desde el punto de vista político, y los grupos organizados pueden ser más efectivos en política que un número idéntico de ciudadanos que no forman una alianza.[21] Consideradas en conjunto, las dos observaciones responden a la pregunta de por qué la identidad grupal es tan importante en un sistema político democrático. La identificación con un grupo (ya sea que se centre en el género, la raza, la religión, la orientación sexual, la etnia, la nacionalidad, la edad, la discapacidad o la ideología) proporciona a las personas razones de identificación mutua que las motivan a organizarse políticamente. Puesto que la identificación mutua define el sentido que las personas tienen de sus propios intereses políticos, la identidad grupal y los intereses colectivos con frecuencia se refuerzan recíprocamente en la política democrática.

EVALUACIÓN DE LOS GRUPOS IDENTITARIOS

Para evaluar en términos generales el fenómeno de los grupos identitarios, debemos evitar definirlos sobre la base de criterios tan estrechos que incluyan solamente a los grupos que propician la justicia democrática, o bien solamente a los que la obstaculizan, y buscar una definición que abarque a ambos. Si comenzamos con una definición no polémica, estaremos en mejores condiciones de entender qué inclina a los grupos identitarios, ya sea intencionadamente o no, a favor o en contra de la justicia democrática.

La identificación mutua es esencial para la razón de ser de los grupos identitarios. Cuando la identificación mutua implica antepo-

21 Terrence M. Moe, *The organization of interests*, Chicago, University of Chicago, 1980.

ner las consideraciones de identidad grupal a las consideraciones de justicia (por ejemplo, mostrando preferencia por las personas de la misma "especie" por sobre otras, aunque las consideraciones de justicia lleven en dirección opuesta), la política basada en los grupos de identidad es poco confiable desde el punto de vista moral. Anteponer la identidad compartida a las consideraciones de justicia implica poner algo que no es moralmente primordial por encima de algo que lo es. La identidad de grupo no es moralmente primordial. Si lo fuera, los grupos podrían subordinar el trato justo a los individuos (integrantes del grupo y no integrantes por igual) a la identidad e intereses del grupo, tal como lo señalé más arriba. Ésa es una descripción de la opresión sobre los individuos, se trate de una minoría o de una mayoría.

Los grupos de identidad deben tenerse por poco confiables cuando incitan a sus integrantes a pasar por alto las consideraciones de justicia con el fin de apoyar al grupo, despreocupándose de ese modo de cualquier injusticia que presente su causa. Poner al grupo por sobre la justicia es un fenómeno habitual, que puede describirse como "darle mucha importancia moral a la identidad del grupo". Ese fenómeno es tan común que oscurece todo el paisaje de la política basada en los grupos de identidad. No todos los grupos identitarios actúan de esa manera, y pocos lo hacen todo el tiempo; pero cuando alguno actúa así, se debe exponer su cortedad de miras moral. Esa miopía moral surge de pensar, sentir o actuar como si la identidad grupal fuese un bien común absoluto, que adquiere más importancia que evitar una injusticia o perseguir la justicia para los individuos, cualquiera fuere su identidad grupal; y es la fuente de continuas injusticias en las sociedades democráticas y, más ampliamente, en la política de todo el mundo.

Incluso grupos identitarios que actúan mayoritariamente por el bien, como la NAACP, a veces caen en el error moral de darle demasiada importancia a la identidad grupal. Cuando Clarence Thomas fue designado para integrar la Corte Suprema de los Estados Unidos, la NAACP no se decidió a oponerse al nombramiento porque Thomas era negro, pese a que su postura filosófica judicial era hostil a la de la NAACP. Si bien al poco tiempo la NAACP rechazó a Thomas con firmeza, había perdido la fuerza de los primeros días de la designa-

ción, y su indecisión aumentó las posibilidades del Senado de obtener el acuerdo. El hecho de que la NAACP le diera gran importancia a la identidad racial de Thomas significó para los republicanos conservadores un triunfo más fácil de lo que podrían (o debían) haber obtenido. En ese momento, el presidente Bush declaró en público que la cuestión racial no había influido en su elección de Thomas, pero esa declaración no es creíble si se considera que había otras alternativas a mano para designar al magistrado. Lo que sí es verosímil es que la raza influyó en el nombramiento de Thomas, no ya porque Bush mismo lo creyera así, sino porque pensó que otros lo considerarían, y que esos otros normalmente no apoyarían a un candidato con los antecedentes conservadores de Thomas. La identidad grupal se puede usar (ya sea honestamente o cínicamente) de maneras que son poco confiables desde el punto de vista ético pero efectivas para la política.

Los grupos identitarios son poco dignos de confianza desde el punto de vista ético cuando ponen la identidad grupal por encima de las consideraciones de justicia. Los críticos proponen tres razones por las que los grupos de identidad sistemáticamente subordinarían la justicia a su propia causa. En primer lugar, afirman que la identidad es más difícil de negociar que el interés, y que la política democrática se basa en la negociación. En segundo lugar, dicen que la política basada en la identidad es intrínsecamente sectaria y por lo tanto contraria a la reforma igualitaria. Y por último, critican el fundamento no voluntario de los grupos de identidad.

Cada una de esas críticas justifica un análisis más detallado. Aunque los grupos identitarios, por lo común, sean más intransigentes que los grupos de interés, no es una consecuencia evidente, dado que no hay mejores motivos para aplaudir o criticar a los grupos identitarios *en general* que a los grupos de interés en general. Las diferencias con respecto al comportamiento político que se dan entre los grupos identitarios y dentro de ellos son tan llamativas como para dudar de la utilidad de una generalización sobre la totalidad del fenómeno de los grupos identitarios en la política democrática. La premisa crítica es que en virtud de ser un grupo de identidad, ese grupo sería más intransigente que un grupo de interés porque las personas no negocian su identidad; por el contrario, sí negocian sus

intereses. No obstante, este razonamiento es capcioso porque el propósito de muchos grupos identitarios organizados es *expresar positivamente* la identidad de sus integrantes y al mismo tiempo perseguir diversos intereses instrumentales del grupo. En su búsqueda de intereses instrumentales (tales como igual remuneración por igual tarea para las mujeres) los grupos identitarios pueden ser tan o tan poco intransigentes como los grupos de interés tradicionales que se organizan, por ejemplo, para reducir los impuestos.

Uno de los problemas de las críticas formuladas a los grupos de identidad por ser intransigentes es que de allí no surge que los grupos identitarios sean más perjudiciales para la democracia que los grupos de interés, aunque sean menos contemporizadores. Todo depende de la naturaleza de la cuestión y, en el caso de grupos identitarios que están comprometidos con causas justas como la igualdad de derechos para las minorías y las mujeres, de cuán efectivamente lucharían por esas causas los grupos no organizados sobre la base de la identidad. La presencia de grupos intransigentes puede ser beneficiosa para las sociedades democráticas en ciertas cuestiones como la igualdad de derechos para las mujeres y las minorías. Al mismo tiempo, existen muchas razones para criticar las posiciones intransigentes de los grupos identitarios que presionan para obtener beneficios para su propio grupo, sin importar el fundamento de la demanda e incluso al precio de negar la igualdad civil y la igualdad de derechos y oportunidades de los integrantes de otros grupos. Sin embargo, las mismas críticas se les pueden hacer a los grupos de interés intransigentes (por ejemplo, algunas sociedades comerciales) cuando sus causas, de un modo similar, no se avienen a la justicia democrática.

Si consideramos ejemplos destacados de grupos de identidad y de interés y nos preguntamos si uno es más intransigente que el otro, la generalización es todavía más incierta. ¿Es la Asociación Nacional del Rifle (NRA) –un gran grupo de interés– más contemporizadora que la NAACP –un gran grupo de identidad– en relación con los temas que atañen a sus integrantes? No se puede argumentar de manera creíble que la identidad racial de la NAACP la hace intransigente mientras que el interés de la NRA de oponerse al desarme civil la hace más contemporizadora. Los grupos interpretan la identi-

dad y el interés en el curso del tiempo; y ni la identidad ni el interés, como bases de un grupo organizado, de por sí se prestan más o menos a la negociación política. Todo depende del contenido de la identidad o del interés, y del contexto en el cual se los trata de alcanzar.

Los críticos inflexibles de los grupos de identidad les imputan también que bloquean el progreso hacia una mayor igualdad económica dentro de las democracias.[22] ¿Es eso cierto? La política del multiculturalismo a menudo parece preocupada en favorecer identidades e intereses particularistas, y por lo tanto no tiene en cuenta o rechaza principios igualitarios tales como el principio de diferencia de Rawls (que exige que los ingresos y otros bienes primarios se distribuyan de modo tal que permita maximizar los beneficios para quienes se encuentran en una posición social menos favorecida).[23] Los críticos tienen razón al reprochar que grupos identitarios relativamente privilegiados presionen para conseguir un mayor reconocimiento de sus propios intereses, sin importar los intereses de grupos mucho menos favorecidos. Incluso el logro de igual remuneración por igual tarea para las mujeres trabajadoras o para las minorías, que es una causa justa y noble, con seguridad no es una prioridad moral tan alta como un salario vital para todos los trabajadores, sin distinción de género, raza u otra identidad de grupo.

¿Acaso la política basada en la identidad, en general, desvió la atención de las democracias apartándola de esas causas más urgentes? Las mismas mujeres que se movilizan en pos de igual remuneración por igual tarea probablemente también se cuenten entre las personas que apoyan con ahínco un salario vital para todos los trabajadores. La implicación de igualitarismo no es una crítica a los grupos de identidad en sí mismos, sino una crítica a los grupos que presentan sus reivindicaciones únicamente en términos de sus identidades particularistas, no en términos igualitarios. No obstante, esa misma crítica debe dirigirse también contra aquellos grupos de

22 Para una crítica exhaustiva de esta posición, véase Brian M. Barry, *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

23 John Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 65-73 [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993].

interés que son tan particularistas como los grupos identitarios.[24] Tanto los grupos de identidad como los grupos de interés son poco confiables en ese sentido, y también lo es cualquier otro grupo particularista que considere sus intereses colectivos como más autojustificantes que la necesidad de tener en cuenta los intereses de otras personas.

Si se prescindiera de la política basada en la identidad, ¿ocurriría lo que afirman algunos críticos, que la política democrática sería más igualitaria al redistribuir los ingresos y la riqueza y al promover la igualdad de oportunidades? Lamentablemente, no hay ninguna prueba que respalde este argumento contrafáctico. Por el contrario, una explicación creíble para el surgimiento de la política basada en la identidad en los Estados Unidos hacia fines del siglo XX es que el gobierno y la política convencional basada en los grupos de interés no se comprometieron con los principios de igualdad civil y de igual libertad y oportunidades de las personas que estaban en situación desventajosa: las mujeres, la gente de color y los discapacitados. En los Estados Unidos surgieron grupos de identidad para representar a todos estos conjuntos (y otros más), y estos grupos han conseguido atraer una atención mucho mayor hacia estas causas igualitarias y presionar de manera más efectiva para que se avance en el sentido de la igualdad, que lo que se hubiese logrado sin su presencia. Es más, muchos de ellos defienden la aplicación de principios universales e igualitarios: no discriminación, igual remuneración por igual tarea, igualdad de oportunidades, igualdad civil, para remediar injusticias de larga data que la política de los grupos de interés ha dejado pasar.

El historial de los logros de los grupos de identidad igualitarios de los Estados Unidos dista mucho de haber alcanzado los objetivos

24 Barry argumenta que tratar de satisfacer las demandas de los grupos identitarios culturales no sólo "desvía los esfuerzos políticos, apartándolos de los objetivos universalistas" sino que también destruye las circunstancias políticas que favorecerían la "igualdad generalizada de oportunidades y recursos" (*Culture and equality*, *op. cit.* p. 325). Pero no indica qué circunstancias políticas favorables para el igualitarismo existían y en la práctica fueron destruidas por feministas, afroamericanos, latinoamericanos, indígenas americanos y otros grupos identitarios de los Estados Unidos cuyos integrantes y adeptos han estado entre las fuerzas más igualitarias de la política estadounidense.

de justicia democrática; pero esta deficiencia de la política estadounidense es muy anterior a la política basada en la identidad a la que apuntan los críticos igualitarios. La crítica que se hace a la política basada en la identidad es, en el mejor de los casos, parcial y polémica cuando se dirige a las organizaciones feministas, de personas de color, minorías étnicas y gays, lesbianas y bisexuales más que a las instituciones, ideologías y grupos de interés que se oponen activamente a cualquier tipo de reforma igualitaria. En este sentido, Todd Gitlin señala que "la política basada en la identidad lucha para cambiar el color de la desigualdad", es decir, que los ricos ahora son también negros y no sólo blancos, pero que las inequidades de ingresos y riqueza no son menos (de hecho, son más) que cuando sólo los blancos eran pudientes.[25] Muchas personas considerarían esta afirmación menos convincente como crítica de la política de identidad si expresara que "la política basada en la identidad lucha para eliminar el género de la desigualdad". Eliminar el género *y* el color de la desigualdad es un logro moral nada desdeñable, aunque no sea suficiente. Tampoco es cierto que la política basada en la identidad haya luchado *solamente* para cambiar el género y el color de la desigualdad. Las feministas y muchos afroamericanos, latinos y otros grupos identitarios continúan presionando para uniformar las oportunidades de empleo, de ingresos y de educación para los integrantes de esos grupos que están en situación desventajosa y que todavía encuentran discriminación en el mercado, en el ámbito laboral y en las instituciones educativas. También los grupos identitarios de gays, lesbianas y bisexuales han luchado, si bien no siempre con éxito, para tener una libertad sexual equivalente y también una igualdad de oportunidades en el mercado laboral y en instituciones como las fuerzas armadas.

Otras críticas a la política basada en la identidad apuntan a las acciones afirmativas y culpan a esa política de dividir a los grupos que se encuentran en situación desventajosa, en particular a los blancos y no blancos, con "luchas intestinas" por conseguir el ingreso a universidades selectivas y posiciones sociales de alto nivel.[26] Si la acción

25 Todd Gitlin, *The twilight of common dreams: Why America is wracked by culture wars*, Nueva York, Henry Holt, 1995, p. 237. Véase también Barry, *Culture and equality*, *op. cit.*, p. 326.

26 Barry, *Culture and equality*, *op. cit.* p. 326.

afirmativa cambiara el género y el color de la desigualdad educativa al conseguir que se admitan más afroamericanos y mujeres en universidades selectivas, ese cambio no debería ser desacreditado como insignificante desde la perspectiva ética. Es revelador el hecho de que sean muchos menos los críticos que menosprecian el uso de la acción afirmativa en pro de las mujeres –que cambió el género de la desigualdad–, que quienes menosprecian su uso por parte de los afroamericanos. Cambiar el género y el color de la desigualdad en la educación superior, si bien está lejos de ser suficiente para cumplir con la premisa democrática de igualdad ante la ley, no es moralmente insignificante. Según se aprende de las dedicadas investigaciones empíricas de William Bowen y Derek Bok, la acción afirmativa en la educación superior ha hecho considerablemente más que cambiar el color de la desigualdad.[27] Ha mejorado la calidad de la educación, como lo reconocen tanto los blancos como los negros que asisten a universidades selectivas, y ha hecho que existan más profesionales negros que desarrollan labores de servicio a la comunidad en sus colectividades.

Además, muchos de esos individuos y grupos identitarios defienden no sólo la acción afirmativa sino también causas igualitarias como el aumento del salario mínimo, la expansión de las oportunidades de empleo, la mejora de la atención de salud y de la salud pública o que los impuestos sean más distributivos.[28] Según el ejemplo de William Julius Wilson, muchos grupos identitarios afroamericanos otorgan alta prioridad al mejoramiento de las oportunidades económicas para las personas menos favorecidas, sin importar su color, y forman alianzas con grupos de trabajadores y otros grupos de identidad que están en desventaja desde el punto de vista económico. Pero en esos frentes de lucha por la igualdad en los Estados Unidos, en las últimas décadas el triunfo no ha sido fácil, por decirlo suavemente. Y Wilson no comete el error de oponerse a la acción

27 William G. Bowen y Derek Bok, *The shape of the river*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

28 Véanse William Julius Wilson, *The bridge over the racial divide*, Berkeley, University of California Press, 1999, y William Julius Wilson, *The truly disadvantaged: The inner city, the underclass, and public policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

afirmativa como si fuera la responsable de trabar estas otras reformas igualitarias, más urgentes.

Si los demás factores permanecen constantes, la política igualitaria ha tenido más éxito en aquellas democracias en las que la identidad de la clase obrera tiene más importancia política. La razón para no criticar la política basada en la identidad *per se* no es que la identidad grupal sea buena en sí misma (que no lo es), sino que la identidad grupal puede lograr que organizarse en torno a prácticamente cualquier causa resulte más fácil. Las críticas de los igualitaristas a los grupos de identidad no suelen reconocer que algunos de los movimientos igualitarios más exitosos de las democracias modernas se organizaron en torno a la identidad de clase, posibilitando que gran número de ciudadanos se aliaran para apoyar los derechos de bienestar social, salarios mínimos y otros tipos de redistribución económica. Si bien las alianzas políticas más exitosas no se fundan exclusivamente en la clase, también es cierto que no triunfarían sin el sólido apoyo de organizaciones basadas en clases (por ejemplo, partidos basados en la clase como el partido laborista de muchas democracias, que se construye sobre una identidad de clase). Sólo si se desestiman los grupos identitarios basados en la clase se puede afirmar que la política de identidad es enemiga de la política igualitaria. Tal vez se puede reformular esa crítica y redireccionarla contra la política identitaria que carezca de fundamento significativo de clase. Si la política basada en la identidad deja a un lado la clase y se concentra en una identidad grupal como la raza o la ascendencia étnica, como ocurre en los Estados Unidos, es menos probable que propugne una agenda de asuntos igualitarios.

Sin embargo, culpar a los grupos identitarios del fracaso del igualitarismo en los Estados Unidos distorsiona la imagen más amplia: la resistencia al igualitarismo entre ciudadanos que mayoritariamente se identifican a sí mismos, y unos con otros, como clase media más que como pobres o como clase obrera. Durante las tres últimas décadas del siglo XX, mientras los cuatro quintiles superiores (el 80 por ciento) de los estadounidenses pasaron a estar en mejor situación económica, las condiciones de vida del quintil inferior (20 por ciento) empeoraron. Aun admitiendo que la política de grupos identitarios no ayudó a mejorar este problema, los críticos de la política de iden-

tidad no presentaron un argumento creíble de que, sin esa política, la vida en los Estados Unidos habría sido mejor para el quintil inferior o el país habría avanzado más en el camino hacia la igualdad civil, iguales libertades e igualdad de oportunidades para todos. ¿Acabo les fue mejor a los grupos de interés? En cierto momento, a los sindicatos les fue mejor, pero su decadencia y relativa falta de éxito en los Estados Unidos en comparación con muchos países europeos puede atribuirse en gran medida a la debilidad, y no a la fortaleza, de la política basada en la identidad: la identificación de los trabajadores estadounidenses con una identidad grupal de clase obrera es considerablemente más débil que la de sus homólogos europeos. Una identidad grupal de clase obrera puede motivar a los individuos a unirse a movimientos obreros y a identificar sus propios intereses con los de ese grupo más que con la ubicua clase media, el grupo con el que tantos trabajadores estadounidenses relativamente mal pagos se identifican.

Si se visualiza una democracia despojada de grupos identitarios como el camino hacia la justicia igualitaria, podríamos parafrasear la opinión de Madison sobre las facciones políticas en *El federalista*, x: Sería una locura tratar de abolir los factores que causan la formación de los grupos identitarios (las identidades grupales particularistas de los individuos y el derecho a la libre asociación), como lo sería "desear la desaparición del aire, indispensable a la vida animal, porque comunica al fuego su energía destructora".[29] Lejos de ser la antítesis de la democracia representativa, la política basada en la identidad es una manifestación importante de la libertad individual que existe dentro de la democracia. Mucho mejor es considerar los efectos negativos de la política de grupos identitarios de un modo acorde con la libertad de asociarse que tratar de suprimir los grupos identitarios. En casos significativos, los grupos identitarios fueron efectivos en su tratamiento de la desigualdad. Las más de las veces, la política feminista y la política de identidad afroamericana fueron fuentes prominentes de movimientos tendientes a la igualdad civil, la igualdad de oportunidades y otras dimensiones igualitarias de la justicia democrática.

29 *El federalista*, x, trad. esp. cit.: p. 37.

La ideología de los grupos identitarios es tan variada que desafía la generalización de ser o bien antiuniversalista y antiigualitaria, o bien lo opuesto. Ciertamente, existen muchos grupos identitarios con filosofías y prácticas contrarias a la justicia democrática, y son merecedores de críticas políticas. Brian Barry dirige su implacable crítica de la política identitaria contra los grupos no liberales que se oponen o debilitan las garantías de igualdad de derechos que las democracias liberales deberían proporcionar.[30] Dirigida contra ellos, la crítica es adecuada. Pero Barry prefiere pasar por alto el hecho de que numerosos grupos identitarios, entre ellos muchos de los que apoyan la acción afirmativa en los Estados Unidos, luchan en política para lograr precisamente lo contrario: igualdad de derechos efectiva mediante mejores políticas educativas y económicas.[31] Para convencer a las personas de mentalidad abierta, la crítica a la política de grupos identitarios tiene que saber diferenciar. No se puede decir, con justicia, que la política de grupos identitarios en general debilita las políticas de redistribución.[32] Muchos grupos identitarios (por ejemplo, la mayoría de los grupos feministas) proceden exactamente del modo contrario: apoyan con firmeza una política de redistribución, y se alían con muchos otros grupos identitarios que hacen lo mismo. Por otra parte, existen muchos otros grupos identitarios altamente sectarios y no igualitarios.

Tal como han sugerido los igualitaristas durante mucho tiempo, mejor que la política sectaria de identidad y que la política sectaria de los grupos de interés sería un movimiento político igualitario universalista y unido dirigido a elevar el nivel de todos los individuos que están situación de desventaja, sin distinción de su identidad cultural, étnica, de género, racial o nacional. La idea de que tal movimiento de base universalista sería viable si se prescindiera de la política de identidad es dudosa, a juzgar por la historia estadou-

30 Barry, *Culture and equality*, *op. cit.* pp. 326-327 y *passim*.

31 Para una exposición general de la crítica de Barry al multiculturalismo, véase Ayelet Sachar, "Two critiques of multiculturalism", *Cardozo Law Review* N° 23(1), noviembre de 2001, pp. 253-297, en especial pp. 275-287.

32 *Ibid.*, p. 8 y pp. 292-328. Compárese la crítica de Nancy Fraser a la relación que hay entre los dos enfoques en "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age", *New Left Review*, 1995, pp. 68-93.

nidense y por la debilidad relativa de la identificación de clase obrera. La historia de la reforma igualitaria en muchas democracias europeas y latinoamericanas se basó en gran parte en una política de identificación como clase obrera, pero ésta es mucho más débil en los Estados Unidos, donde las desigualdades de ingreso y de riqueza, en consecuencia, son mayores.

También hay algo de ironía en esta crítica de los igualitaristas a la política basada en los grupos de identidad en sí misma. Surge repetidamente de la crítica igualitarista a la política de identidad que una alternativa sería una democracia en la que más individuos se aliaran políticamente en su carácter de personas libres e iguales. Una alianza de ese tipo compatible con la justicia y basada en la identificación mutua como partidarios de la democracia igualitarios sería otra forma más de política basada en grupos de identidad. Las democracias necesitan que más personas formen alianzas políticas y defiendan causas justas, ya sea a raíz de la identificación mutua como personas libres o iguales, o de su compromiso por la justicia, o por ambas razones; la identificación y el compromiso son totalmente compatibles. Sin embargo, la necesidad de una política que sea más propicia para la justicia no está mucho más cerca de obtenerse cuando los críticos condenan a los grupos identitarios en sí mismos.

Quienes critican a los grupos de identidad también dirigen su atención hacia la base involuntaria de algunos de esos grupos. Los que integran grupos adscriptivos por su particular raza, género o nacionalidad por lo general no tienen la opción de ser identificados con ese grupo o no serlo. La adscripción involuntaria genera un conjunto de problemas distintivos referidos a los grupos identitarios en contextos democráticos que merece un análisis más extenso. Pero la naturaleza involuntaria de algunas identidades grupales no puede ser la base para una crítica a gran escala de los grupos de identidad o de la política identitaria, por muchas razones, la más elemental de las cuales es que los grupos de identidad involuntarios son solamente un subconjunto de los grupos identitarios, y no son necesariamente los subconjuntos más comunes o más poderosos. La pertenencia a muchos grupos identitarios (la mayoría de los grupos religiosos y todas las asociaciones voluntarias cuyos integrantes son atraídos en virtud de su identificación mutua, en algunos

casos debido a sus identidades adscriptivas) es voluntaria, como lo es la membresía de muchos grupos de interés.

Tampoco la base involuntaria de la pertenencia es suficiente para criticar a un grupo, como parece sugerir la defensa de los sindicatos (para algunos de los cuales la membresía no es voluntaria).[33] La pertenencia a la mayor parte de las sociedades democráticas es involuntaria: la mayoría de los ciudadanos no tienen la libertad efectiva de hacer sus maletas, irse y establecerse en otro país que les otorgara igualdad civil e iguales libertades. A primera vista, la propuesta indirecta de "tómalo o déjalo" presenta una falsa opción para la mayoría de los ciudadanos que no pueden abandonar su país más fácilmente que lo que podrían cambiar de género (que, después de todo, ya no es imposible). La falta de libertad efectiva para abandonar el país no es fundamento suficiente para criticar a una democracia que desde otros aspectos es justa; pero es un buen fundamento para criticar democracias que son injustas, como son todas las democracias hoy en día por no otorgarles igualdad civil, igualdad de derechos y de oportunidades a todos sus integrantes. Algo parecido se puede decir de los grupos identitarios basados en la raza, el género y la ascendencia étnica, por ejemplo; el hecho de que sean involuntarios no es razón suficiente para criticarlos, pero la ausencia de una libertad efectiva de salirse de algunos grupos identitarios los vuelve poco confiables, de la misma manera que las sociedades son poco confiables en relación con los ciudadanos a los que no se les otorga igualdad civil, igualdad de derechos e iguales libertades y oportunidades dentro del grupo. Cuando los grupos de identidad son voluntarios, como las fraternidades y las hermandades (así se piensa que son las sociedades masónicas), pueden sostener una defensa moral al menos parcial de la manera en que tratan a sus miembros (sobre la base del consentimiento informado) que está ausente de todos los grupos involuntarios de cualquier tipo. El hecho de que las sociedades democráticas no sean asociaciones voluntarias puede incluso hacer que resulte mucho más importante que los grupos que están dentro de esas socie-

33 Véase, por ejemplo, Stuart White, "Trade unionism in a liberal state", en Amy Gutmann (ed.), *Freedom of association*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 330-356.

dades sean voluntarios. Esta cuestión es clave al considerar tanto los grupos de identidad culturales como los grupos de identidad adscriptivos, que son el tema de los capítulos 1 y 3, respectivamente.

Los grupos religiosos también son grupos identitarios, y la política de esos grupos es una parte importante de la política identitaria de las democracias modernas. Muchos críticos de la política identitaria excluyen de esa crítica a los grupos religiosos y los consideran merecedores de un tratamiento especial. En el capítulo 4 planteo la pregunta de si los grupos identitarios religiosos deberían ser tratados con una consideración especial en las democracias. Mi argumento es que no debería ser así, pero la razón de que muchas personas puedan pensar que sí es ilustrativa. El compromiso ético último de los individuos (que puede ser de fuente religiosa o secular) es una parte de la identidad individual especialmente valorada y valorable. La forma abreviada que contemporáneamente designa a esos compromisos éticos últimos (la conciencia) representa un ejemplo particular de la identidad de los individuos en cuanto personas éticas. Como tal representación, la conciencia debe ser tratada con cierta deferencia en las democracias en virtud del respeto hacia las personas como seres morales, que es un principio fundamental de la justicia democrática. Una cierta deferencia no significa que la conciencia desplace a las leyes legítimas; significa que los gobiernos democráticos pueden de manera legítima tratar a la conciencia como algo especial para la política democrática, cuando hacerlo así no viola los derechos y las oportunidades básicas o la igualdad civil de ninguna persona. Si reconocen que la conciencia puede ser secular o religiosa, los gobiernos democráticos no caerán en la discriminación a favor o en contra de los ciudadanos religiosos.

LA JUSTICIA DEMOCRÁTICA

Se desconfía de los grupos identitarios cuando ponen la identidad grupal por encima de la justicia, pero a menudo luchan precisamente en contra de ese problema, algo que suele estar arraigado inconscientemente en prácticas políticas discriminatorias que están

bien establecidas y, por lo tanto, se dan por sentadas. Se debe evaluar a los grupos identitarios con los mismos criterios que se aplicarían a cualquier grupo que haga una reivindicación política y ejerza influencia política en las democracias. Aplico el criterio democrático de igualdad civil que, entendido en sentido amplio, incluye la igualdad de libertades y de oportunidades para todos los individuos. No existe una posición éticamente neutral para evaluar el aporte de los grupos identitarios a las sociedades democráticas, y si tal posición neutral existiera, no sería deseable. Cuando utilizo el término democracia, lo uso para significar un compromiso político con la igualdad civil de todos los individuos. Una democracia también puede ser, e idealmente debería ser, una democracia deliberativa, que brinde oportunidades a sus ciudadanos para que deliberen sobre los contenidos de la justicia democrática y para que defiendan lo que mejor entienden por justicia en cualquier momento dado.

Una democracia justa, en consecuencia, respeta la capacidad de acción ética de las personas, y dado que éstas son la fuente última de valor desde el punto de vista ético, el respeto por la capacidad de acción ética es un bien fundamental. La capacidad de acción ética comprende dos competencias: la capacidad para conducir la propia vida como uno considere conveniente, en conformidad con el respeto a la igual libertad de los demás, y la capacidad de contribuir a la justicia de la sociedad y del mundo de cada uno. Todas las teorías democráticas que consideran verdaderamente la capacidad de acción ética también, de alguna forma, honran tres principios. Uno es el principio de igualdad civil: la obligación de las democracias de tratar a todos los individuos como agentes iguales de la política democrática y apoyar las condiciones que sean necesarias para el tratamiento igualitario de los ciudadanos. El segundo principio es la igualdad de libertades: la obligación del gobierno democrático de respetar la libertad de todos los individuos de vivir sus propias vidas de la manera que ellos vean concordante con la igual libertad de los demás. El tercer principio es el de las oportunidades básicas: la capacidad de los individuos de llevar una vida digna con la posibilidad de elegir los estilos de vida que prefieran. Por supuesto, existen otros principios que pueden ser considerados fundamentales por otras teorías, pero para los fines de evaluar en este libro el lugar que ocupan los gru-

pos identitarios en las democracias, los principios de igualdad civil, igualdad de libertades y de oportunidades básicas sirven como estándares de criterio. Puesto que la igualdad civil también requiere la igualdad de muchas libertades y oportunidades básicas, me refiero a la igualdad civil en toda la extensión del libro como forma abreviada de un criterio basado en los principios para evaluar la relación que existe entre los grupos identitarios y la política democrática.

¿Por qué es importante evaluar, y no simplemente describir, el papel que desempeñan los grupos identitarios en una democracia? La tarea de describir el papel de los grupos identitarios en las democracias excede el propósito de este libro. Pero, sin importar cuán acabadamente se analice a los grupos identitarios, la discusión estaría incompleta si fuese meramente descriptiva. La sola descripción no es suficiente siquiera para explicar completamente el papel de los grupos identitarios en las democracias, y no es siquiera el paso previo a considerar cómo los grupos identitarios en el mejor de los casos contribuyen a la justicia democrática y cómo en el peor de los casos entorpecen su prosecución. Esa consideración, después de todo, es parte de la descripción del papel que desempeñan los grupos identitarios en la política democrática.

Describir a los grupos identitarios con neutralidad en relación con los valores sería una descripción errónea y una mala interpretación, no sólo de los grupos identitarios sino de la naturaleza de la democracia. Las democracias no son instrumentos políticos neutrales; merecen ser defendidas en la medida en que institucionalizan en política un tratamiento más ético de los individuos que las alternativas políticas distintas de la democracia, las cuales abarcan autocracias y oligarquías desde benevolentes hasta malévolas. Algunos grupos identitarios ayudan a las democracias a institucionalizar un tratamiento más igualitario de los ciudadanos, y otros lo dificultan. Por lo tanto, la parte crítica de describir el rol de los grupos identitarios en las democracias debe consistir en desarrollar un lenguaje que nos ayude a comprender ese rol tanto al apoyar como al entorpecer la consecución de la justicia democrática.

Incluso los pensadores que para realizar su trabajo crítico no se ocultan bajo un falso sentido de neutralidad con respecto a los valores pueden rehuir juzgar a los grupos identitarios según criterios

democráticos, porque advierten que estos criterios, en sí mismos, suelen ser cuestionados. Pero igualmente lo son las descripciones empíricas de los grupos, y, por lo tanto, evitar la controversia no es razón suficiente para buscar la neutralidad con respecto a los valores. A juzgar por lo profundo de las controversias suscitadas sobre relatos históricos que son ostensiblemente empíricos, ni siquiera está claro que los desacuerdos sobre valores éticos despierten pasiones más encendidas que los desacuerdos empíricos (por ejemplo, acerca de las causas y los efectos de la abolición de la esclavitud o de la institución de acciones afirmativas).

En la política democrática se debe fomentar una razonable refutación o cuestionamiento, por respeto a los individuos en tanto agentes éticos. Las leyes y las políticas mutuamente vinculantes se deberían justificar en la medida de lo posible para los agentes éticos, ya que los intentos de justificación, aunque no logren llegar a un acuerdo (así suele ocurrir), expresan respeto mutuo por la igualdad civil entre las personas. Cualesquiera que sean los principios específicos que defendamos para evaluar a los grupos identitarios en el ámbito de la política democrática, como consecuencia también podemos defender la deliberación democrática acerca de esos principios y su aplicación en virtud de un compromiso con el respeto mutuo entre las personas, que en sí mismo es una manera de tratarlas como personas que gozan de igualdad de derechos civiles.[34]

Una amplia gama de teorías democráticas defienden los principios que se invocan en este libro para evaluar a los grupos identitarios (igualdad civil, iguales libertades y oportunidades básicas). Todavía hay desacuerdo en cuanto a la aplicación de los tres principios generales, especialmente en los casos difíciles. Por ejemplo: ¿la igualdad civil, la igualdad de libertades o de oportunidades requieren que la Policía Montada del Canadá exima a los sikhs de las reglamentaciones sobre el uniforme? Si reconocemos que con el impedimento a las mujeres israelíes de orar como lo hacen los hombres ante el Muro de los Lamentos se violan tanto la libertad reli-

34 Véase una defensa de la deliberación y otros principios de la justicia democrática en Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

giosa como la separación entre la religión y el Estado, ¿qué otras características de la no separación de la religión y el Estado en Israel violan la libertad religiosa de las mujeres israelíes que se identifican como judías? La demanda de James Dale contra los *boy scouts* plantea además otra cuestión de principios con respecto a la competencia entre dos principios. ¿Cuál de estos principios es más fundamental para la justicia democrática: la libertad de no ser discriminado sobre la base de la orientación sexual, o la libertad de expresión de las asociaciones voluntarias? ¿Qué diferencia marca la naturaleza voluntaria de la asociación con respecto a la forma en que comparamos lo que está en juego para ambas partes?

Algunas de las controversias concernientes a grupos identitarios que presento como ejemplos no son casos difíciles de evaluar mientras que otras sí lo son. Es importante considerar los dos tipos de casos para comprender y evaluar los grupos identitarios en democracia. Sin embargo, cuando un caso es difícil y existe un razonable desacuerdo entre las partes afectadas acerca de cómo se deberían interpretar y aplicar los principios democráticos, existe también una necesidad especial de ir más allá de los principios sustantivos fundamentales y debe promoverse la deliberación dentro de un grupo que sea lo más inclusivo posible de las personas que se ven afectadas significativamente por la decisión. Los principios sustantivos informan la deliberación democrática, pero no la sustituyen. Y a la inversa, la deliberación no sustituye a los principios sustantivos; si la deliberación no estuviera sustancialmente informada se trataría de un ejercicio vacío desde el punto de vista político (y sin sentido desde el punto de vista ético).

La igualdad de libertades, de oportunidades y la igualdad civil son defendibles con fundamentos ofrecidos por casi todas las teorías democráticas, que convergen en el apoyo a esos principios aunque parten de lugares diferentes.[35] Aun así, algunas personas identifi-

35 Para una muestra de libros recientes en los que se proponen concepciones de la justicia democrática que defienden alguna forma de igualdad de libertades, de oportunidades y de igualdad civil, véanse Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Ronald Dworkin, *Sovereign virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003]; Gutmann y Thompson, *Democracy and disagreement, op. cit.*; Jürgen Habermas, *The inclusion of the other*, Cambridge, MIT Press, 1998 [trad. esp.: *La inclusión del otro: estudios de teoría*

can la democracia de manera mucho más simple con un único principio, la regla de la mayoría. ¿Por qué vincular la democracia con la defensa de cualquier otro principio aparte de la regla de la mayoría? Ante todo, porque la regla de la mayoría no es un principio por sí mismo. Es una regla de procedimiento que no puede en absoluto definir una política democrática defendible, porque la regla de la mayoría se puede aplicar para decisiones oligárquicas. Cualquier tipo de democracia defendible en el terreno ético (es decir, donde se respete la capacidad de acción ética de todas las personas) debe hacer algo más que establecer el orden a través de un procedimiento para la toma de decisiones, ya que el solo orden no respeta la capacidad de acción ética de todas las personas.

En este libro empleo la palabra "democrático" como un concepto de ética política, para designar el compromiso público de tratar a los individuos como agentes éticos. (La justicia democrática no visualiza a los individuos como individualistas atomizados; los ve como agentes éticos, que es una cuestión muy diferente.) Una democracia justa asegura para todas las personas las condiciones de igualdad civil, iguales libertades y oportunidades básicas, principios que son la condición previa de un proceso democrático justo pero que también son valiosos en sí mismos, como expresión de la libertad y la igualdad de los individuos en cuanto agentes éticos.

Un estado democrático que respeta a los individuos como personas libres e iguales hace todo lo posible para asegurar la igualdad civil para todas las personas. Pueden existir desacuerdos en el debate acerca de qué se considera igualdad civil, pero también hay un marco razonable de acuerdo posible entre los partidarios de la democracia. Por ejemplo, hoy en día los demócratas cuentan entre los derechos igualitarios las libertades de no ser sometido a la esclavitud, la servidumbre, los trabajos forzados y otras formas de subyugación

---

política, Barcelona, Paidós, 2004]; Russell Hardin, *Liberalism, constitutionalism and democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000; George Kateb, *The inner ocean: Individualism and democratic culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; David Miller, *Principles of social justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; Carlos Santiago Nino, *The constitution of deliberative democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996; Philip Pettit, *Republicanism: A theory of freedom and government*, Oxford, Clarendon Press, 1997; Rawls, *A theory of justice, op. cit.*, e Ian Shapiro, *Democratic justice*, New Haven, Yale University Press, 1999.

de las personas, y las correlativas libertades positivas del derecho de expresión, de conciencia, de reunión y de asociación. Con respecto a las oportunidades básicas, en un sentido amplio existe acuerdo en cuanto a que incluyen la educación adecuada, las posibilidades de subsistencia y la no discriminación en la distribución de oportunidades educativas y laborales. La igualdad civil se refiere a un conjunto de derechos políticos de sufragio universal y participación política en un proceso justo y competitivo de toma de decisiones democráticas, y también a un conjunto de derechos civiles que incluyen el derecho al debido proceso y la igualdad ante la ley.

El hecho de defender esos principios ampliamente compartidos por los demócratas no requiere ser, como señala John Rawls, un "liberal omniabarcante" porque esos principios no abarcan la totalidad de una filosofía moral o una identidad cultural. Tampoco la perspectiva democrática que los informa abarca la totalidad de cualquier filosofía moral o identidad cultural. Muchos partidarios de la democracia comprometidos con la igualdad civil para todas las personas son, para emplear un término de Rawls, "liberales políticos". Existen muchas versiones de liberalismo político aparte de la teoría de la justicia de Rawls, así como hay muchas versiones de perspectivas abarcadoras liberales y no liberales. Si bien la perspectiva adoptada en este libro puede ser vista como un tipo de liberalismo político, también es compatible con muchas filosofías omniabarcantes.

La democracia, tal como yo la entiendo, encuentra a todas las personas, sin distinción de sus identidades adscriptivas, merecedoras de igual consideración o respeto *político*. Dado que una visión democrática de la política está comprometida con la consideración igualitaria de las personas sin importar sus identidades grupales particulares, proporciona un punto de observación potencialmente crítico para evaluar a los grupos identitarios. Aunque el escenario político a menudo se divide entre los que presuponen que todos los grupos identitarios violan los principios democráticos y los que presuponen exactamente lo contrario, este análisis no respalda ninguno de los dos supuestos. Hacer una distinción entre los grupos de identidad es crítico no sólo para comprenderlos sino también para evaluar su rol en las sociedades democráticas.

CUATRO CLASES DE GRUPOS IDENTITARIOS

Existen cuatro clases de grupos identitarios –culturales, voluntarios, adscriptivos y religiosos– que justifican un análisis por separado, porque cada uno hace hincapié en un conjunto diferente de temas éticos que surgen de la presencia de los grupos identitarios en las democracias y de los modos en que cada uno propicia u obstaculiza la justicia democrática. Esas cuatro clases de grupos no se excluyen mutuamente, pero al centrarnos en la cultura, la libertad de elección, la adscripción o la religión se puede efectuar un análisis más accesible de los principales temas que giran en torno de la relación entre la identidad grupal y la democracia. Por ese motivo, dedico un capítulo a cada una de esas clases de grupo identitario.

Los grupos identitarios hacen notar la extensión de la expresión de la identidad libre y también sus límites; la tensión entre límites y libre expresión de la identidad es el tema central de los capítulos 1 y 2. En el capítulo 1 se examinan los grupos identitarios culturales. La cultura es la categoría más común en torno a la cual gravitan las controversias respecto de los grupos identitarios. Ello se debe a la tendencia a considerar que todos los grupos identitarios son representativos de una cultura, y que la cultura constituye la identidad de los integrantes del grupo. Si bien la cultura puede considerarse como el aglutinante universal que une a las personas en grupos identitarios o las divide, una definición tan amplia raya en lo vacuo. Los estudiosos de la cultura desde el punto de vista político tienen más cuidado de especificar qué entienden por grupo cultural. Los grupos culturales, explican, representan modos de vida abarcadores o incluyentes; esos términos se emplean de manera equivalente para referirse a que la cultura proporciona un contexto de elección que determina el ámbito de lo que es factible para sus integrantes.[36] Los grupos culturales también les pueden brindar a sus inte-

36 Una cultura "proporciona a sus miembros modos de vida con significado, que abarcan todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, y tanto la esfera pública como la privada", Will Kymlicka, *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 76 [trad. esp.: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996]. Una cultura, como

grantes una sensación de seguridad y pertenencia. En el capítulo 1 cuestiono el carácter abarcador de la cultura y trato ciertos temas pertinentes de preocupación acerca de las reivindicaciones de los grupos identitarios culturales en relación con sus integrantes y sus no integrantes. Esos temas surgen de principios democráticos tales como igual libertad e igualdad civil, que cuentan con la adhesión de muchos estudiosos de la cultura.

En el extremo de la escala de agrupaciones opuesto a los grupos identitarios culturales se encuentran las asociaciones voluntarias. Están en un extremo tan alejado que muchas veces ni siquiera se las considera grupos identitarios. Las asociaciones voluntarias brindan a sus integrantes un contexto de elección opuesto a lo abarcador. Cada asociación ofrece una de muchas opciones, junto con la desvinculación de la asociación, dentro de un contexto asociativo variado. En el capítulo 2 me centro en los grupos voluntarios que son parte del paisaje democrático, es decir, las asociaciones que Tocqueville representó en su descripción de la democracia en América como de mil tipos diferentes: "religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares".[37] Los teóricos contemporáneos que estudian las opciones defienden con elocuencia la libre asociación dentro de la democracia, y nos recuerdan que "ser libre, vivir como uno prefiera, incluye asociarse según los propios términos, lo cual significa entrar en relaciones voluntarias de toda clase".[38]

---

lo expresan Avishai Margalit y Joseph Raz, "define o marca una variedad de formas o estilos de vida, tipos de actividades, ocupaciones, intereses y relacionamientos. Si existen grupos nacionales esperamos hallar cocinas nacionales, estilos arquitectónicos que los distingan, un lenguaje común, tradiciones literarias y artísticas distintivas, una música nacional, costumbres, vestimentas, ceremonias y festividades, etc.", De Avishai Margalit y Joseph Raz, "National self-determination", en Joseph Raz (ed.), *Ethics in the public domain: Essays in the morality of law and politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, p. 114 [trad. esp.: *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, 2001]. Véase también Will Kymlicka, *Liberalism, community, and culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 162-78, que identifica a la cultura como un "contexto de elección" (pp. 164 y 166).

37 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, editado por J. P. Mayer, Nueva York, Doubleday Anchor, 1969, p. 513 [la cita corresponde a la edición en español: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, libro II, segunda parte, cap. V, p. 473].

38 George Kateb, "The value of association", en Gutmann (ed.), *Freedom of association*, *op. cit.*, pp. 37-38.

Más allá de su carácter esencial para la trama de la democracia, las asociaciones voluntarias distan de no ser problemáticas. Suponen un problema que surge de la propia naturaleza de la libertad que representan en sociedades no ideales que están plagadas de prejuicios sociales sistemáticos. La libertad de asociación implica el derecho de que la asociación excluya a personas, pero la exclusión prejuiciosa de personas debido a su género, color de piel u otras características que no se dan por elección exacerba la desigualdad de derechos y de oportunidades. Por lo tanto, el hecho de impedir el ingreso a una asociación voluntaria por motivos de prejuicio se puede considerar injusto; no obstante, se valoran la libertad de conformar un grupo exclusivo y la libertad de integrar esos grupos. De cualquier modo que la democracia resuelva el conflicto entre la libertad de ser parte y la libertad de excluir, el derecho de algunas personas a expresar su identidad como crean conveniente estará limitado por el derecho de los demás. La manera en que la democracia resuelva ese conflicto entre dos libertades es crucial para considerar el valor de los grupos voluntarios en relación con la justicia democrática, que es el tema del capítulo 2.

En el capítulo 3, me dedico a los grupos organizados que explícitamente convocan a las personas basándose en características no optativas: identificación mutua por adscripción. Muchos grupos identitarios se organizan en torno de marcadores sociales que vienen dados, tales como el género, el color, la etnia, la orientación sexual o la discapacidad. A su vez, los grupos que se organizan basados en identidades adscriptivas son sumamente diversos en sus vinculaciones con la justicia democrática. Algunos son compatibles con la justicia y promueven activamente la justicia democrática al propugnar la igualdad civil y la igualdad de oportunidades para individuos que están en situación de desventaja en función de su identidad adscriptiva. Otros grupos de identidad adscriptivos (como la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas Blancas [National Association for the Advancement of White People, NAAWP], que surgió como réplica a la NAACP) ponen trabas a la justicia democrática. Incluso surgen cuestiones especiales con respecto a grupos adscriptivos compatibles con la justicia. Algunas personas argumentan que las mujeres, los afroamericanos y otras per-

sonas de color tienen obligaciones morales especiales hacia sus grupos de adscripción, porque si no contribuyen a su causa estarían beneficiándose de los esfuerzos de esos grupos sin aportar nada a cambio. Si bien esas obligaciones especiales no se consideran legalmente vinculantes, se las defiende públicamente como responsabilidad moral de los individuos, y en consecuencia son una carga diferencial para los individuos que se identifican con ciertos grupos adscriptivos y no con otros.

Un enfoque alternativo –la perspectiva de la identificación– propone que *todos los individuos*, sin distinción de su identidad adscriptiva, pueden vivir una vida mejor desde el punto de vista moral si se identifican con las personas que están en desventaja y, en virtud de esa identificación, contribuyen a causas justas. Los grupos compatibles con la justicia posibilitan que los individuos colaboren con causas justas sin sacrificios excesivos. La perspectiva de la identificación tiene la ventaja ética de que es aplicable a todas las personas, no sólo a los integrantes de grupos que estén en desventaja, y también que no se limita a una única democracia. La identificación con otros y la colaboración en causas justas puede hacer que la vida de cualquier persona sea mejor desde un punto de vista moral. Ese tipo de identificación (la que tiene el propósito de vivir una mejor vida moralmente hablando y de contribuir a la justicia democrática) necesita más protagonismo en las culturas democráticas si se desea que las democracias tengan mejores posibilidades de ser más justas.

La identificación religiosa está entre los motivos de identificación más destacados en las democracias modernas, a tal punto que la identidad religiosa, tema del capítulo 4, suele demandar un tratamiento especial por parte de los gobiernos democráticos. La identificación religiosa parece ser una de las fuentes de identificación mutua más fuertes y más persistentes que la humanidad conoce. Tal vez se debe a que las religiones mantienen la esperanza de la inmortalidad (aunque no todas lo hacen) o a que las religiones también suelen ser culturas "densas" que marcan el ciclo de la vida humana con festividades y sacramentos con los que las familias y las comunidades se identifican mutuamente. Como reconocieron cuánto poder puede tener la identidad religiosa, muchas personas (reli-

giosas y seglares por igual) se preocuparon por separar el poder de la religión organizada y el poder del Estado. Mucho antes de que se acuñara el término "política identitaria", los grupos religiosos de identidad, es decir las "iglesias", eran honrados y temidos por ser potentes fuerzas políticas.

A fin de proteger unos de otros a los estados y a las iglesias, algunas democracias moderaron el poder político de ambos con un acuerdo que denomino "protección bilateral". La protección bilateral es un compromiso de resguardar la libertad religiosa de los individuos a cambio de que se proteja al Estado democrático del poder político de las iglesias. Por el contrario, la protección unilateral se dirige a proteger a la religión del Estado, pero no a proteger al Estado de la religión. Los defensores de la protección bilateral y unilateral discrepan respecto de si la identidad religiosa es especial y cuánto, y qué implicaciones políticas tiene. En el capítulo 4 se formula la pregunta de si la identidad religiosa es especial en las democracias por las razones que más comúnmente se invocan: su valor de verdad, su contribución o amenaza al bien común, o su conformación de la conciencia, el compromiso ético último de los creyentes sinceros. Llego a la conclusión de que la identidad religiosa no es especial por su valor de verdad, ni por su contribución o amenaza al bien común, ni por su situación única de conformar la conciencia.

La conclusión de que la identidad religiosa no es especial presenta, sin embargo, un giro particular. Al analizar los argumentos de la conciencia religiosa llego a la conclusión de que no es especial, aunque sí lo es la conciencia, entendida de modo más general como el compromiso ético último de los individuos. Se plantea cierto pedido especial de consideración para la conciencia por parte de los gobiernos democráticos, porque se supone que las democracias tienen un compromiso con el respeto a la capacidad de acción ética de las personas. Dado que la identidad religiosa no es la única fuente de compromisos éticos vinculantes, los gobiernos democráticos no pueden acatar solamente la conciencia religiosa sin discriminar entre los ciudadanos. Cómo y cuándo es deseable la deferencia de la democracia ante la conciencia resulta una cuestión aparte del debate sobre si la identidad religiosa es especial; pero la importan-

cia de esa cuestión es inseparable del hecho de apreciar que los compromisos éticos últimos, incluso los que provienen de la religión de la persona, son medulares para la identidad del individuo.

La libertad religiosa es una subclase de la libertad de conciencia, que es la libertad de perseguir los compromisos éticos últimos de cada uno dentro de los límites de las normas legítimas. La protección bilateral parece indicar que algunas veces los límites de las normas legítimas tienen que dar lugar a los objetores de conciencia, mientras ese ajuste no se acerque a la discriminación. Una gran ventaja de tolerar la objeción de conciencia es que se respeta la capacidad de acción ética de las personas en términos democráticamente defendibles. Con el hecho de respetar las objeciones basadas en la identidad ética se reconoce una relación recíproca, de respeto mutuo, entre los ciudadanos con conciencia y los gobiernos democráticos que son sus imperfectos representantes. No se le da rienda suelta ni a la ley democrática ni a la conciencia; cada una está restringida por la otra de una manera basada en los principios que todo demócrata liberal apoyaría.

MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD GRUPAL

¿También los partidarios de la democracia constituyen un grupo identitario? Demócrata es cualquier persona comprometida con la igualdad civil (el respeto público por las personas en su carácter de agentes éticos). Por lo tanto, no necesariamente los demócratas han asumido ese compromiso en virtud de su identificación con otros; podrían sentirse comprometidos porque creen que todas las personas merecen respeto como iguales civiles. Sin embargo, algunos partidarios de la democracia se comprometen con esos principios debido a su identificación con otras personas. El impulso democrático puede surgir de una reacción humana común ante el sufrimiento de otros: "De no ser por la buena fortuna (o la gracia de Dios), ahí estaría yo". Desde el punto de vista de la lógica, la democracia no tiene por qué estar basada en la identificación mutua de las personas, pero podría ser así. Desde un enfoque práctico, la iden-

tificación con los otros puede haber sido el camino que llevó a muchas personas a convertirse en demócratas comprometidos.

A la luz del enfoque filosófico común de que la justicia se basa en la imparcialidad, es importante destacar que no hay nada de malo (incluso desde una perspectiva imparcial) en apoyar causas justas en virtud de la identificación con los que sufren injusticias o con otros que sienten el compromiso de organizarse contra la injusticia. Pero aun las personas cuyos compromisos éticos operan con independencia de toda identificación mutua necesitan unirse con otros para ser eficaces políticamente; por lo tanto, desde un punto de vista práctico, no sirve de mucho discutir en forma extendida si los demócratas son necesariamente un grupo identitario. Pueden serlo. Lo importante es reconocer que, al identificarse con otras personas, los demócratas pueden estar en mejor situación para actuar de modo efectivo en la política democrática, ya que la identificación contribuye a que las personas se unan en causas políticas. Los grupos identitarios demócratas, por lo tanto, son buenos desde un punto de vista práctico y también desde la perspectiva democrática ética.

La idea de una identidad democrática también plantea otra pregunta referida a la ética política. ¿Ser demócrata es una identidad abarcadora y, de ser así, amenaza la capacidad creativa de los seres humanos? Tal como yo la entiendo, la identidad democrática no es abarcadora. Me puedo identificar como demócrata y también como feminista, judía-americana, amiga, aficionada a la comida, filósofa política, amante, madre y muchas identidades más, u otras diferentes. Ser demócrata no constituye (al menos no necesariamente) una identidad única, ya sea exclusivamente o por sobre todo lo demás. En los individuos coexisten múltiples identidades grupales. La democracia no brinda a los individuos una matriz inclusiva para sus decisiones en la vida. Más bien, la democracia informa la contribución de las personas a la política, y les da amplia libertad para conducir sus vidas como les parezca conveniente, en conformidad con las iguales libertades de los demás. La igualdad de libertades incluye la libertad de identificarse con muchos grupos.

Entonces, ¿qué encontramos más allá de la identidad de grupo? Los individuos tienen muchas identidades que no son captadas por ninguna identidad grupal. Tenemos identidades que son idio-

sincrásicas de nuestra personalidad, y tenemos también identidades compartidas con otros (que son prudentes o irreflexivos, cuidadosos o descuidados, prolijos o desordenados, serios o alegres, etc.), pero se trata de características compartidas que, por muy importantes que sean para nuestra identidad personal, no son del tipo que constituyen una identidad grupal.[39] Los grupos identitarios se caracterizan por marcadores sociales mutuamente reconocibles que convocan a las personas a reunirse formando grupos políticamente significativos. Hay muchas características importantes de la identidad de los individuos que no son captadas por los grupos identitarios. Aunque todas las características de nuestra personalidad tienen una dimensión social (la tienen, porque de otro modo no podrían siquiera expresarse como características de la personalidad), no todas constituyen identidades grupales de la índole que se expone en este libro, ni son esenciales para la política democrática. Aun las identidades individuales que no se ajustan a los grupos identitarios pueden ser al menos esenciales para el sentido de identidad de la persona. Es importante recordar que las identidades grupales en torno a las cuales se forman los grupos identitarios políticos no incluyen las identidades individuales en su totalidad, ni siquiera la parte más importante de las identidades de las personas, aunque suelen estar entre las más significativas desde el punto de vista político.

En correspondencia con la coexistencia de múltiples identidades en una sola persona (algunas de ellas identidades grupales, otras no) coexisten numerosos grupos e individuos que juegan un papel en la política democrática. Algunos son grupos identitarios, otros no. Muchos grupos son una mezcla de los dos. Cualquiera que sea esa mezcla, deberíamos reconocer también que algunos individuos pueden ser efectivos políticamente, a veces actuando por fuera de los grupos identitarios o de los grupos de interés. Esta afirmación es coherente con nuestra observación inicial de que las personas pueden lograr un cambio político significativo en democracia por el solo hecho de actuar en grupos. Hay personas excepcionales que pue-

39 Véase K. Anthony Appiah, “Race, culture, identity”, en K. Anthony Appiah y Amy Gutmann, *Color conscious: The political morality of race*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 97-104.

den tener trascendencia política sin unirse a ningún grupo identitario o de interés, en pos de una vocación personal que resulta tener relevancia política. Cuando Albert Einstein habló de política, fue escuchado. Cuando personas que ganaron el Premio Nobel, como Toni Morrison, hablan en la actualidad de política, se las escucha más que a la mayoría de los demás individuos, aunque actúen solas. Lo mismo podemos decir de las muchas celebridades entre los ricos y famosos, como Jane Fonda, Charlton Heston, Robert Redford, Barbra Streisand o Steven Spielberg, aunque es interesante notar que quienes buscan lograr la mayor influencia política crean grupos de identidad o de interés, o los conducen (como hizo Redford por los ambientalistas y Heston para la Asociación Nacional del Rifle). La acción política individual varía tanto en su valor en relación con la justicia democrática como la política basada en los grupos de identidad, pero por lo general es menos efectiva porque los números son importantes en la democracia. Como la fortuna también cuenta, muchas veces injustamente, los ricos dependen menos de las identidades grupales para lograr una acción política efectiva. Aun así, ellos también forman grupos identitarios o se integran a esos grupos por algunas de las mismas razones que cualquier otra persona.

En la política democrática, la mayoría de las personas logra más influencia en grupos, y los grupos identitarios son una manifestación del derecho básico a la libre asociación. En consecuencia, los demócratas necesitan pensar maneras para que una política que depende en gran medida de los grupos identitarios funcione para todos los individuos, no sólo para los privilegiados o los integrantes más poderosos de grupos que están en situación de desventaja. La relación entre la identidad grupal y la política democrática es mucho más compleja que lo que sugieren las críticas y las defensas globales de la política identitaria. En una perspectiva democrática se presta atención al juego recíproco entre las identidades grupales y la política democrática, y se evalúa esa relación sobre la base de principios de justicia defendibles.

Los grupos identitarios, de suyo, no son aliados ni enemigos de la justicia democrática. Plantean desafíos peculiares que no fueron tenidos en cuenta por los estudiosos de la política que pasaron por alto las ventajas de organizarse en la política democrática

sobre la base de la identidad mutua, ni por los politicólogos que engloban todas las organizaciones políticamente relevantes bajo el rótulo de política basada en los grupos de interés. El propósito de este libro es superar esas dos omisiones. Un enfoque democrático reconoce el papel legítimo pero al mismo tiempo problemático que cumple la identidad grupal en la política democrática, y de ahí la importancia de distinguir entre lo bueno, lo malo y lo feo de la política basada en la identidad.

1
Las demandas de los grupos de identidad cultural

> Abrogar decisiones tribales, en particular
> las que corresponden a la delicada cuestión
> de la pertenencia, en nombre de cualquier
> razón "buena", es destruir la identidad cultural
> bajo la pretensión de preservarla.
> ***Martinez v. Romney***, 402 F Supp 5, 19 (D NM 1975)

> La extensión de los derechos constitucionales
> a los ciudadanos individuales tiene por objeto
> interferir con la autoridad del gobierno.
> **Disidencia del juez White en *Santa Clara Pueblo v. Martinez***, 436 US 49, 83 (1978)

La clase de grupo de identidad en torno a la cual es más común que surjan controversias son los grupos de identidad cultural. Cuando el término cultura se usa en sentido amplio, la identidad cultural subsume todo el universo de grupos identitarios, y todo marcador social con respecto al cual las personas se identifican entre sí se considera cultural.[1] Así considerada, la cultura es el aglutinante universal que une a las personas en grupos identitarios, y pasa a ser una categoría tan amplia que es de poca utilidad para comprender las diferencias que existen entre los grupos identitarios.[2]

1 Véase, por ejemplo, el influyente trabajo de Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 23-24, 152-155 y *passim*.

2 En la obra de Iris Marion Young sobre la política de la diferencia se tiende a asimilar a todos los grupos identitarios desfavorecidos con grupos culturales, lo que

Algunos estudiosos de la cultura desde el punto de vista político, como Avishai Margalit, Moshe Halbertal, Joseph Raz y Will Kymlicka, son mucho más cuidadosos en el momento de especificar qué constituye un grupo cultural. Consideran que un grupo de identidad cultural es un grupo que representa un modo de vida (cercano a ser) "incluyente" o "abarcador" (términos que se usan de manera intercambiable). Margalit y Raz argumentan que una cultura proporciona el contexto abarcador dentro del cual los integrantes del grupo realizan elecciones.[3] La cultura también ofrece un "punto de apoyo para la propia identificación y la tranquilidad de la pertenencia asegurada sin esfuerzo".[4]

Los grupos que se identifican como culturales en ese sentido, aunque diversos en sus contenidos, están unidos por características distintivas que los diferencian de otros. Las tribus como los pueblo, los navajo, los hopi, los inuit, los sami o los maoríes, por ejemplo, son cada una de ellas una cultura distintiva, pero todas comparten el estatus de pueblos indígenas, apartados por su respectiva cultura de la sociedad más amplia de la que son una parte separada. Las minorías nacionales, como los vascos y los catalanes, son otra clase de grupo cultural cuyas diferencias internas llaman tanto la atención como su similitud formal en cuanto minorías nacionales.[5] Otras clases más

---

lleva a Young a proponer que se ponga fin al imperialismo cultural mediante una revolución de la cultura. Muchos grupos desfavorecidos (y también favorecidos) no se distinguen por una única cultura. La opresión de la mujer, por ejemplo, puede acrecentarse si las mujeres se integran en algunas de las mismas culturas que los hombres. Un signo de ese problema de análisis es el llamado que hace Young a una revolución cultural sin considerar debidamente las injusticias que ese llamado podría evocar razonablemente como consecuencia de la revolución cultural de Mao. Véase *ibid.*, pp. 152-155, y la crítica de Brian Barry, *Culture and equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 15, p. 269.

3 "La familiaridad con una cultura determina los límites de lo imaginable. Compartir una cultura, ser parte de ella, determina los límites de lo factible", Avishai Margalit y Joseph Raz, "National self-determination", en Joseph Raz (ed.), *Ethics in the public domain: Essays in the morality of law and politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, p. 119.

4 *Ibid.*, p. 118.

5 Mientras que ETA, un grupo armado de nacionalistas vascos separatistas, lleva a cabo actos de terrorismo que amenazan la seguridad básica de las personas que se les oponen pacíficamente, los nacionalistas catalanes conviven en paz con los no catalanes, en una España federada que les otorga a ambas minorías nacionales una

de grupos de identidad cultural se definen por una religión específica (como ocurre con algunas culturas indígenas), de manera que las categorías culturales se superponen. Los judíos ultraortodoxos de Israel y los amish del antiguo orden de los Estados Unidos, dos grupos religiosos muy diferentes, suelen ser ambos considerados grupos identitarios que representan culturas más o menos incluyentes.

En vista de la diversidad tan amplia que existe entre los grupos culturales, lo que los hace una categoría importante para ser considerada en la política democrática es que todos reclaman algo a la democracia en nombre de su identidad cultural. Se entiende que se trate de reclamos importantes si se considera que la cultura de una persona es "parte integrante de quién es esa persona".[6] Entre los reclamos se cuentan: derechos de autodeterminación para el grupo, ser exceptuados de ciertas normas que generan desventajas desproporcionadas para los integrantes del grupo, ayuda financiera para las instituciones culturales del grupo y apoyo para la supervivencia cultural del grupo. No es suficiente el simple aplauso o la condena a los grupos de identidad cultural; antes bien, es necesario evaluar cada clase de reclamos para comprender cómo los grupos podrían propiciar y también trabar la justicia democrática.

El fundamento más común que se invoca para defender las demandas de los grupos de identidad cultural es la idea de que la cultura conforma la identidad del individuo de un modo abarcador. Por eso, quienes pertenecen a culturas minoritarias quedan decididamente en desventaja en caso de que la política democrática esté vinculada a una cultura dominante que para ellos es ajena y por lo tanto enajenante. ¿Cómo la política democrática puede ser tan parcial con respecto a la cultura, en lugar de neutra? La política democrática, generalmente, depende de cierta cultura dominante que engloba un

---

considerable autonomía política. Si se compara a los vascos con los catalanes se tendrá un clarísimo ejemplo de por qué sería un error pensar que incluso una única categoría de grupos identitarios culturales (las minorías nacionales) demanda un mismo conjunto de cosas de la democracia. Los nacionalistas vascos, a su vez, están divididos internamente, y de modo radical, en sus reclamos, algunos de los cuales son totalmente compatibles con las libertades básicas y la igualdad civil de todos los individuos, y otros son completamente incompatibles.

6 Will Kymlicka, *Liberalism, community, and culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 175.

idioma (o idiomas) en común, currículos escolares, ocupaciones, ceremonias y festividades, e incluso estilos arquitectónicos, que no son culturalmente neutros. En consecuencia –prosigue el argumento–, a los miembros de las culturas minoritarias se les niega la igual libertad y la igualdad civil, si los gobiernos democráticos omiten proteger a las culturas minoritarias a la vez que brindan protección efectiva a la cultura dominante, simplemente en virtud de lo que es usual en política. Un gobierno democrático, toda vez que recurre a un idioma en particular, una historia, una educación, una arquitectura y una gran cantidad de costumbres para realizar su política, apoya a algunas culturas y no otras. No es posible apoyar a todas las culturas al mismo tiempo en igual medida y mantener la propia coherencia y la cohesión social. Para gran parte de las acciones y expresiones del gobierno, la neutralidad con respecto a la cultura no es una opción. En reconocimiento de la falta de neutralidad cultural y en deferencia a los integrantes de grupos culturales minoritarios, en la actualidad las democracias y los ciudadanos democráticos se toman más en serio que nunca la pregunta que constituye el tema central de este capítulo: ¿qué clase de reivindicaciones políticas por parte de los grupos de identidad cultural se justifican en democracia, y por qué?

Antes de avanzar en la cuestión, necesitamos explicitar con toda la claridad posible qué entienden por cultura los teóricos. Según lo expresan Margalit y Raz, una cultura

> define o marca una variedad de formas o estilos de vida, tipos de actividades, ocupaciones, intereses y relacionamientos. Si existen grupos nacionales esperamos hallar cocinas nacionales, estilos arquitectónicos que los distingan, un lenguaje común, tradiciones literarias y artísticas distintivas, una música nacional, costumbres, vestimentas, ceremonias y festividades, etcétera.[7]

El tipo ideal de cultura, así entendida, es abarcadora; pero no hay una característica única (digamos, el idioma común, la vestimenta, las festividades o la concentración territorial) que sea absolutamente

7 Margalit y Raz, "National self-determination", *op. cit.*, p. 114.

necesaria para que una determinada cultura sea considerada tal. Los teóricos de la cultura presuponen un acercamiento aproximado, más que una coincidencia total, entre el tipo ideal de cultura y el real: una cultura constituye y limita las identidades (y en consecuencia las vidas) de las personas que participan de ella, al proporcionarles un idioma común, una historia, instituciones de socialización, un abanico de ocupaciones, formas de vida, tradiciones literarias y artísticas que los distinguen, estilos arquitectónicos, formas musicales, vestimenta, ceremonias y festividades, y costumbres compartidas por toda la comunidad intergeneracional que ocupa un territorio definido.[8] Las culturas reales abarcan las vidas de las personas que participan de esa cultura en muchos de esos aspectos, pero no necesariamente en todos. Eso no constituye un problema, escriben Margalit y Raz, "así es la vida".[9] Lo que sí resulta un problema, argumentaré yo, es hasta qué punto algunas demandas políticas de soberanía y similares por parte de los grupos de identidad cultural dependen de que en la práctica sean abarcadoras de las identidades de sus integrantes, y por lo tanto limiten la libertad y las oportunidades de algunas personas de manera no equitativa.

DEMANDAS DE RECONOCIMIENTO DE UNA CULTURA

Cuando advertimos la falta de neutralidad del gobierno democrático, surge un interrogante político: ¿cuáles de las demandas de los grupos de identidad cultural deberían obtener reconocimiento político, y por qué? Para responder a esta pregunta, los teóricos de la cultura comenzaron por plantear otra pregunta fundamental:

8 Véanse Will Kymlicka, *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 18 y 76, y Margalit y Raz, "National self-determination", *op. cit.*, p. 114. Lo que Kymlicka llama cultura societal es lo que Margalit y Raz llaman cultura abarcante. Las personas que comparten una cultura abarcante, o están cerca de compartirla, y cuya "identidad está determinada, al menos en parte, por su cultura" son "candidatos firmes para el derecho a la autodeterminación", según el análisis propuesto por Margalit y Raz en "National self-determination", *op. cit.*, p. 114.

9 Margalit y Raz, "National self-determination", *op. cit.*, p. 118.

¿qué bien común importante para la sociedad ofrecen los grupos culturales?

Uno de esos bienes es un contexto de elección. Las culturas proporcionan contextos dentro de los cuales los individuos ejercen su libertad y sus oportunidades. Según una persona se haya criado como pueblo, navajo, amish del antiguo orden, vasco, catalán, escocés, galés, judío israelí ultraortodoxo, israelí secular, inuit, *québécois* o canadiense anglófono, sus opciones culturales serán diferentes. La naturaleza de sus opciones y también su amplitud variarán según la crianza cultural que haya recibido la persona y el contexto cultural. Los individuos libres deberían poder elegir por sí mismos cómo deciden conducir su vida entre las opciones que se les presentan, pero "el entorno de posibilidades no se puede elegir".[10] Se dice que el conjunto de opciones que se ofrecen a una persona (el contexto de elección) surge de la cultura más amplia, de toda la sociedad en su conjunto. Por lo tanto la cultura, así concebida, es abarcadora y a la vez es el contexto que posibilita la libertad de elección individual.

Partiendo de que toda persona necesita un contexto de elección, toda persona necesita una cultura. La libertad es posible porque las culturas abarcadoras proporcionan a las personas un amplio entorno de opciones de cómo conducir su vida. Las opciones se les ofrecen *dentro de la cultura*, y por lo tanto los individuos no necesitan ir más allá de una cultura particular para vivir libremente, en tanto esa cultura realmente ofrezca igual libertad a sus integrantes. Los estudiosos de la cultura enfatizan que la libertad se ejerce dentro de una cultura. No obstante, algunos estudiosos teóricos, como Kymlicka, están más en armonía que otros con la necesidad de que las culturas brinden igual libertad a todos sus miembros, no sólo a algunos.

Más allá de proveer el contexto de elección libre, los grupos culturales también pueden proporcionar a sus integrantes seguridad social, debido a la condición de bien implícito que supone toda cultura. La pertenencia cultural es "una cuestión de pertenencia, no de merecimiento".[11] El mérito no guarda relación con la pertenen-

10 Kymlicka, *Liberalism, community, and culture*, *op. cit.*, p. 164.
11 Margalit y Raz, "National self-determination", *op. cit.*, p. 118.

cia cultural: "Ser un buen irlandés [...] es un logro –explican Margalit y Raz– pero ser irlandés, no".[12] Esta característica no ganada de la pertenencia cultural resulta ser un hecho altamente valorado para muchas personas. Cuando en una cultura abunda la competencia relacionada con la profesión, los honores y el estatus, el bien que representa la pertenencia a una sociedad que proporciona seguridad puede volverse mucho más valioso, por ser escaso.[13] Los teóricos de la cultura llegan a la conclusión de que "es para el interés de cada persona que ésta se integre plenamente en un grupo cultural".[14] Las personas inseguras no están en igualdad civil con las personas seguras. Además, si los ciudadanos se sienten inseguros por igual, la sociedad a la que pertenecen no les está haciendo un favor.

Otro de los bienes sociales que la identidad cultural puede ayudar a garantizar es el autorrespeto, que va más allá de la seguridad. Es la "sensación de que tiene sentido llevar a cabo mi plan de vida". Sin una conciencia de autorrespeto, las actividades y las elecciones de la vida tienen muy poco sentido, o ninguno. El autorrespeto, así entendido, es una condición necesaria para que las actividades de la vida de una persona tengan significado. Sin autorrespeto, las elecciones (la libertad) de las personas tendrían un valor mucho menor. Con autorrespeto, a las personas les importa mucho más su vida. Para sostener el respeto de sí mismos entre los ciudadanos que viven en igualdad civil, las sociedades democráticas también deben apoyar los contextos culturales particulares que orientan la vida de las personas. Las culturas particulares constituyen el contexto dentro del cual las personas pueden respetarse a sí mismas y ejercer la igualdad de libertades, cada uno según su educación cultural.

La necesidad de ser mutuamente reconocidos da pábulo a una política democrática de reconocimiento cultural.[15] Una política de reco-

12 *Ibid.*, p. 117.

13 Según escriben Margalit y Raz: "Si bien los logros juegan un papel en el sentido de identidad propia que tienen las personas, parecería que al nivel más básico, nuestro sentido de la propia identidad depende de criterios de pertenencia, y no de logros. La identificación segura a ese nivel [de pertenencia cultural] es particularmente importante para el bienestar de la persona". *Ibid.*, p. 117.

14 Raz, *Ethics in the public domain*, *op. cit.*, p. 162.

15 La obra seminal contemporánea sobre este tema es *Multiculturalism* de Charles Taylor, editado por Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994

nocimiento cultural conecta el autorrespeto con la identidad cultural. Charles Taylor postula que los individuos libres "pueden prosperar sólo en la medida en que son reconocidos. Toda conciencia busca algún reconocimiento en otra, lo cual no indica una falta de virtud".[16]

¿Por qué es que la necesidad de reciprocidad requiere el reconocimiento político de las culturas, más que la mera tolerancia de todas las culturas que respeten la libertad de las personas para practicar su propia filosofía de vida, siempre que no se cometan injusticias hacia los demás?[17] La reciprocidad no puede limitarse a obtener el reconocimiento político como una persona libre e igual que "en abstracto" comparte una aptitud general de elegir una vida buena adecuada a las exigencias de la justicia. El respeto recíproco puede descansar en el reconocimiento público del valor de algunas particularidades culturales que no se valoran universalmente, tales como el lenguaje particular, la historia y las costumbres que ayudan a constituir el contexto de elección para las personas que se identifican con esa cultura.[18]

Todas las sociedades democráticas modernas contienen múltiples culturas en su interior. En ese sentido directo, las sociedades democráticas pueden llamarse multiculturales. Algunos grupos identitarios culturales están más cerca que otros de proporcionar a sus miembros un contexto de elección abarcador. Dado que en una sociedad democrática los grupos culturales minoritarios deben competir con la cultura dominante para proveer a sus miembros un contexto de elección, se encuentran en desventaja. El contexto de elección de sus integrantes no es el que favorecen las instituciones y las prác-

---

[trad. esp.: *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

16 *Ibid.*, p. 50.

17 Para un fundamento filosófico de la perspectiva de la tolerancia, véase Bruce Ackerman, *Social justice in the liberal state*, New Haven, Yale University Press, 1980, pp. 139-141 [trad. esp.: *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1993].

18 Véanse Axel Honneth, *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*, Cambridge, MIT Press, 1996 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997], e "Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on a theory of recognition", en Charles W. Wright (ed.), *The fragmented world of the social: Essays in social and political philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 255-256.

ticas gubernamentales. El Estado democrático, intencionalmente o no, protege la cultura dominante a través del idioma que emplea, la educación que acredita, la historia que reconoce y las festividades u otras costumbres que honra. En ese sentido, el Estado y la cultura pública dominante que éste sustenta, ya sea indirecta o directamente, no pueden ser neutrales con respecto a la cultura. El gobierno lleva a cabo sus actos, las escuelas públicas enseñan y los medios de difusión transmiten en el idioma dominante y siguiendo un calendario marcado por una determinada cultura. El derecho de familia se ajusta a la cultura dominante. Las asociaciones cívicas con el mayor estatus social son las que corresponden a personas que se identifican con la cultura dominante. El distanciamiento de la cultura dominante también supone desventajas económicas y educativas, sin culpa alguna atribuible a las personas criadas en una cultura que difiere de la cultura dominante.

Éste es el contexto en el cual los grupos culturales minoritarios formulan a los gobiernos democráticos reclamos que los estudiosos de la cultura apoyan en nombre de la igual libertad, de la igualdad de oportunidades y de la igualdad civil. (Posteriormente, se considerarán también los reclamos que se realizan en nombre de la supervivencia de la cultura misma, que algunos teóricos de la cultura también apoyan.) A fin de asegurar respeto equivalente para las personas, se les pide a los gobiernos democráticos que exceptúen a las minorías culturales de normas que imponen una carga desproporcionada a su identidad cultural. El reclamo por parte de los sikhs canadienses de ser eximidos del uso del sombrero característico de la Policía Montada para poder seguir usando el turbante tradicional en horas de trabajo es un ejemplo de ese tipo de demandas, arraigadas en una identidad cultural distintiva. Mientras que la Policía Montada del Canadá permitió que los sikhs siguieran llevando turbante, la Fuerza Aérea de los Estados Unidos se rehusó a eximir a los judíos ortodoxos de las políticas sobre uniforme para que los hombres pudieran usar la kipá (y la Corte Suprema de los Estados Unidos confirmó el derecho de esa fuerza armada a rehusarse).[19]

19 *Goldman v. Weinberger*, 475 US 503 (1986). Véanse los comentarios sobre estos casos judiciales en Kymlicka, *Multicultural citizenship*, *op. cit.*, pp. 108-105, y Jacob

Entre los otros reclamos de los grupos culturales minoritarios se cuentan solicitar políticas de apoyo público a su idioma, junto con el idioma dominante que se usa en las instituciones del gobierno y en las escuelas; gestionar ayuda del Estado para sus instituciones culturales, desde museos de arte hasta hogares de retiro para ancianos; procurar que se incluya en el currículo de las escuelas públicas la historia de ese grupo, su arte y su literatura; y muchas otras demandas para lograr el reconocimiento de la igualdad civil y la inclusión de su identidad cultural en la sociedad democrática mayor.[20] Todos estos reclamos suelen tener en común el pedido directo de los grupos de identidad cultural (o hecho en su nombre) para que la democracia más amplia les brinde apoyo, no a pesar de su identidad cultural, sino en virtud de ella.

Las demandas por parte de los miembros de las minorías culturales de igual libertad y respeto, en atención a sus diferencias culturales más que obviándolas, no tienen por qué verse como una amenaza de guerra cultural. Algunas de esas demandas, como se verá, pueden justificarse con principios democráticos. Aun así, los reclamos pueden ser polémicos, pero la controversia en sí misma no es motivo para que las minorías rehúyan efectuar reclamos justos o para que los gobiernos democráticos eviten respetar su promesa de igual libertad y justicia para todos, no solamente para quienes se identifican con la cultura dominante.

UN CASO CONTENCIOSO

Muchas minorías que comúnmente se consideran culturales, sin embargo, no se acercan al ideal de una cultura abarcadora o inclusiva. Los sikhs canadienses que pidieron ser eximidos de usar el som-

T. Levy, *The multiculturalism of fear*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, pp. 129-130.

20 Véase en Levy, *The multiculturalism of fear*, *op. cit.*, una clara categorización de los reclamos en nombre de los grupos identitarios culturales, los que Levy subsume bajo el rótulo de “derechos” (aunque no todos los reclamos de los grupos identitarios culturales se refieren a derechos), pp. 125-160.

brero oficial de la Montada (y lo lograron, mediante oficios defendibles de la política democrática) integran diferentes culturas en su vida diaria; distan mucho de ser un grupo cultural abarcador. Los teóricos de la cultura discrepan en cuanto a qué grupos cuentan como culturales en un sentido abarcador. Los pueblos originarios, como los indios pueblo de los Estados Unidos, los inuit del Canadá o los maoríes de Australia, suelen ser considerados grupos culturales; pero la cuestión de hasta qué punto una única cultura puede ser abarcadora, y por lo tanto constitutiva de la identidad de sus miembros, necesita un poco más de debate que el que ha tenido hasta ahora. Un caso contencioso ilustrativo es el intento de Julia Martinez de obtener el derecho a un tratamiento igualitario por parte de su tribu pueblo y del gobierno de los Estados Unidos. Este caso plantea dos temas hermanados: cuál debería ser el asiento de la soberanía política y, cualquiera que fuere la respuesta, cuáles deberían ser los límites de esa soberanía.

Julia Martinez vivió en la reserva pueblo Santa Clara casi toda su vida (con una breve ausencia para continuar su educación). Se casó con un hombre navajo, y juntos criaron a sus ocho hijos como pueblo, en lengua tewa (el idioma tradicional) y conservando la religión y las costumbres de los pueblo. Pero a sus hijos, y a los de otras mujeres pueblo que contrajeron matrimonios mixtos (a diferencia de las que se casaron con hombres pueblo) se les negaron los derechos plenos de los pueblo; entre ellos, la residencia como cuestión de derecho, los derechos políticos como el sufragio, y la posibilidad de compartir los beneficios materiales de pertenecer a la tribu pueblo, por ejemplo, el uso de la tierra y los derechos de caza y de pesca.

El gobernador de los pueblo argumentó que el respeto por la identidad cultural de los pueblo requería el acatamiento de la autoridad del grupo. Ese miramiento permitiría imponer reglas desiguales de pertenencia a las mujeres pueblo, así como en el pasado el acatamiento a la autoridad del gobierno de los Estados Unidos había permitido imponer reglas desiguales de pertenencia a todas las mujeres. El hecho de que la tribu pueblo negaba igual protección a las mujeres no estaba bajo controversia; a las mujeres pueblo (no así a los hombres) se les niega la pertenencia si se casan fuera de la tribu, y solamente las mujeres pierden los derechos de residencia (para

ellas y para sus hijos), el derecho al voto y el derecho de transmitir a sus hijos la pertenencia a la tribu, junto con los beneficios materiales que se vinculan con la pertenencia tribal. Lo que estaba sujeto a controversia era si, en tal caso, el derecho de un grupo de preservar su cultura tiene prioridad sobre la igual protección a las mujeres.

La igual protección de las leyes estaba incluida de manera explícita entre los derechos constitucionales de todos los miembros de tribus indígenas, según la Ley de Derechos Civiles Indígenas de 1968: "Ninguna tribu indígena, al ejercer su poder de autonomía, [...] negará a persona alguna dentro de su jurisdicción la igual protección de sus leyes".[21] Ése era el derecho constitucional que Martinez intentaba reivindicar para sí misma y para otras mujeres pueblo. Es ése el derecho que les negó la Corte Suprema de los Estados Unidos, a pesar de que eran ciudadanas estadounidenses además de pueblo. La tribu pueblo no fue investida de soberanía *absoluta* por la Corte Suprema, pero se le concedió la soberanía necesaria para denegar la igual protección a la mitad de sus integrantes, y negársela de manera antidemocrática. Martinez perdió su recurso de tratamiento igualitario porque la mayoría de la Corte Suprema defendió la postura de que se les concediera soberanía a las autoridades antidemocráticas de la tribu, incluso si ello implicaba invalidar la igual libertad y la igualdad civil de las mujeres pueblo. En última instancia, no fue la tribu pueblo ni fue una mayoría democrática del Congreso (que había sancionado la Ley de Derechos Civiles Indígenas) quienes coartaron la reivindicación de los derechos igualitarios de las mujeres pueblo, sino que, irónicamente, lo hizo la Corte Suprema. En nombre de una soberanía que ya había sido notablemente limitada con el fin de proteger a la mayoría cultural de los Estados Unidos, el sistema judicial cedió ante la denegación de igual protección para la mitad de la minoría cultural.

¿Por qué ceder a la tribu pueblo la autoridad de abrogar la igualdad civil de las mujeres de la tribu? La Corte de Distrito llegó a la conclusión de que "abrogar decisiones tribales, en particular las que corresponden a la delicada cuestión de la pertenencia, *en nombre de cualquier razón 'buena'*, es destruir la identidad cultural bajo la

21 Citado en *Martinez v. Santa Clara Pueblo*, 540 F2d 1039, 1042 (10th Cir 1976).

pretensión de preservarla".[22] La idea de que exigir a las autoridades pueblo que proporcionen igual protección a las mujeres destruiría la identidad cultural de los pueblo es un argumento particularmente poco confiable en el contexto de un caso judicial incoado por mujeres para demandar su igualdad civil como mujeres *pueblo*. La conclusión de la Corte de Distrito revela un razonamiento peligroso y poco lógico con respecto a la conexión entre la cultura y la autodeterminación. Apoya la soberanía absoluta para un grupo cultural y equipara esa soberanía con la preservación de la identidad cultural de los integrantes del grupo, aun cuando muchos integrantes están a favor de cambiar las prácticas de ese grupo cultural en el sentido de una mayor libertad civil e igual libertad. Es una ironía que una corte juramentada para defender una constitución consagrada a la igual protección de las leyes considerara que preservar la identidad cultural de las mujeres pueblo (que son también ciudadanas estadounidenses) les exigía a éstas renunciar o bien a su identidad pueblo o a su reclamo constitucional de ser tratadas con igualdad civil.

El respeto por la cultura no puede llevar implícito el acatamiento a cualquier cosa que las autoridades establecidas de esa cultura consideren apropiada. Si la autoridad establecida de la cultura estadounidense (quienquiera que ésta fuere) considerase apropiado discriminar en contra de los católicos, no significa que todos deberían allanarse ante esa autoridad. Pueden existir motivos de prudencia para soportar injusticias, por ejemplo, cuando fuera muy probable que resistir la injusticia resultara inútil o contraproducente. Si hay ciertas leyes discriminatorias que no se pueden cambiar pacíficamente, entonces puede ser prudente soportarlas. Pero soportar las leyes injustas no debe confundirse con respetarlas como

22 *Martinez v. Romney*, 402F, Supp 5, 19 (D NM 1975). El énfasis es nuestro. Al poner "buena" entre comillas, la Corte da entender que ninguna razón podría ser buena. Asimismo, la Corte explicita su propio razonamiento defectuoso: que confirmar la norma discriminatoria preserva la identidad cultural valorada de las mujeres pueblo, mientras que hacer lugar a la demanda de Martinez de ser tratada con igualdad civil destruiría su identidad cultural valorada. En un sentido tautológico, acatar una práctica cultural existente "preserva" las identidades culturales que dependen de esa práctica; pero Martinez y las otras demandantes, razonablemente, querían seguir perteneciendo a los pueblo sin cargar con el peso de una ley discriminatoria de su pertenencia.

si fueran justas, o legitimarlas. El caso Martinez no se resolvió con el fundamento de que las normas injustas de pertenencia no se podían cambiar pacíficamente; se resolvió en deferencia a la soberanía de las autoridades tribales de los pueblo. Esa deferencia no se debe confundir con el respeto por los integrantes de la tribu pueblo. En el caso Martinez, el respeto a las autoridades tribales de los pueblo significó no respetar el derecho de las mujeres pueblo a la igualdad civil ni su identificación en cuanto a la igualdad civil con los hombres pueblo.

Entonces, ¿qué sucede en las democracias multiculturales con los reclamos de soberanía política de los grupos culturales, ya se trate de culturas minoritarias o mayoritarias? La autoridad política legítima debe tener su sede en algún lugar. Los grupos culturales minoritarios no tienen menos derecho a aspirar a la soberanía política que los grupos mayoritarios. ¿Pero qué grado de soberanía se le debería otorgar a cualquier grupo, y con qué criterios se podría limitar esa soberanía? Si existen límites para la autoridad política legítima, procurar igual protección para las mujeres es una razón conforme a los principios para limitar la soberanía, tanto si la autoridad que se limita representa una cultura mayoritaria como minoritaria.

La demanda de soberanía grupal suele ser equivalente a una licencia para que los miembros dominantes de un grupo impongan una injusticia a los otros, incluso (como en el caso Martinez) a una mayoría.[23] Debido a que la soberanía de un grupo cultural (reitero, ya sea que el grupo represente una cultura minoritaria o mayoritaria) puede entrar en conflicto con el respeto por la igualdad de libertades y la igualdad civil, en las democracias multiculturales surge un interrogante crucial para la ética política: qué límites se deberían imponer a los reclamos de soberanía de los grupos de identidad cultural que son parte de una sociedad democrática más amplia. Y corresponde formular una pregunta similar con respecto a esas

23 Para una explicación del caso Martinez desde una punto de vista legal y humanista, véase Ayelet Shachar, *Multicultural jurisdictions: Cultural differences and women's rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 18-20. El análisis legal de Shachar llega a la conclusión de que "el interés colectivo del grupo de conservar su *nomos* se logra, en parte, mediante la imposición de cargas severas y desproporcionadas a una clase particular de integrantes del grupo [las mujeres]".

democracias más amplias: ¿qué límites se deberían imponer a la soberanía en pro del respeto por los derechos individuales?

CUESTIONAMIENTO A LOS RECLAMOS DE SOBERANÍA POLÍTICA

La perspectiva cultural se desvía desde sus comienzos si descansa en la premisa de que una única cultura es abarcadora de la identidad de los individuos que forman parte de ella. Cuestionar esa premisa lleva a rechazarla. Ese rechazo tiene como consecuencia una defensa mucho más calificada de los reclamos de los grupos culturales y, consecuentemente, una defensa más firme de la búsqueda de igual libertad e igualdad civil para los individuos. Ese empeño requiere aplicar ciertas restricciones a la soberanía política de los grupos, tanto si representan culturas minoritarias como mayoritarias, o una concatenación de culturas en una democracia multicultural.

Llevada al extremo, la idea de que la pertenencia a una única cultura abarca las identidades de sus miembros supone que los individuos no pueden pensar, actuar o imaginar más allá de "su cultura", la cual es singular, no multicultural. Acaso exista ese tipo de cultura singular aislada en el mundo actual, pero seguramente es la excepción y no la norma, sobre todo en las democracias contemporáneas. Por lo tanto, es engañoso decir que "una cultura" o "nuestra" cultura proporcionan el contexto necesario para la libertad y la igualdad civil, porque supondría una singularidad de la identidad cultural que mayormente no existe.

No se trata solamente de que una única cultura inclusiva es innecesaria para contar con un contexto de elección dentro de las democracias actuales; además, no es deseable, porque la afirmación de que los individuos no pueden pensar más allá de su propia cultura amenaza la libertad individual. Los individuos no necesitan depender de una única cultura inclusiva para gozar de su libertad. Julia Martinez pudo y debió haber sido libre de casarse con un hombre navajo y continuar perteneciendo a la tribu pueblo, si simplemente la Corte Suprema de los Estados Unidos o el consejo tribal de los pueblo lo hubieran permitido. Si la cultura pueblo es paradigmá-

tica como cultura incluyente, entonces se deteriora el tipo ideal. Si la cultura pueblo no es paradigmática, y las culturas que hallamos en Quebec o en Puerto Rico sí lo son, entonces las culturas inclusivas son multiculturales y a sus miembros les queda muchísimo espacio para pensar, actuar e imaginar más allá de su cultura.

El argumento cultural se puede modificar con la admisión de que las culturas reales no se conforman a un tipo abarcador ideal. Las culturas pueden ser más o menos abarcadoras en cuanto a los contextos de elección que les brindan a las personas que se identifican con ellas. Entonces, ¿debería dárseles soberanía política a los grupos culturales *hasta el punto* en que la cultura es inclusiva? En tal caso, la regla sería: cuanto más abarcadora sea una cultura, mayor deberá ser su soberanía política. Esta regla establece una relación entre la soberanía política y el grado de amplitud o abarcatividad. Es una regla muy problemática desde toda perspectiva ética que considere seriamente la igualdad de libertades y la igualdad civil. El grado de inclusividad de un grupo cultural no indica necesariamente hasta qué punto toma en serio la igualdad de libertades y la igualdad civil. Sin embargo, tomarse las libertades y la igualdad más en serio es lo que hace que sea seguro que un grupo ejerza la soberanía. Hacer concesiones ante la soberanía de los grupos hasta el punto en que son abarcadores de la identidad de sus miembros implica subordinar a los individuos al dominio de las autoridades de esa cultura, incluso cuando fuese necesario recurrir más allá de esos límites para asegurar la igualdad de libertades y la igualdad civil. "Cuanto más abarcadora sea una cultura, más absoluta deberá ser la soberanía política del grupo" es una regla que no respeta al individuo. Los teóricos de la cultura como Kymlicka deberían rechazar esta regla y, en consecuencia, defender la idea de que no debería elevarse la soberanía de las culturas minoritarias o mayoritarias, por igual, en detrimento de la igualdad civil de los individuos.

El hecho de que Martinez prefiriera casarse con alguien que no pertenecía a su grupo cultural es una prueba viviente de que las culturas no son tan abarcadoras como pretenden ser. Ninguna cultura ha demostrado ser abarcadora al punto de cancelar la posibilidad de que algunos de sus integrantes pudieran imaginar, y de hecho imaginaran (usando los propios recursos de la cultura), algo más

allá de esa cultura. El hecho de que la cultura misma sea la que puede nutrir esa imaginación no la hace más abarcadora. Más aun, no existe conexión lógica entre el grado de soberanía política y el grado de amplitud de una cultura. La soberanía es un poder que se ejerce sobre las personas. Así como el poder absoluto corrompe absolutamente, lo mismo ocurre con la soberanía absoluta.

Muchos teóricos de la cultura respaldan la decisión de la Corte Suprema en el caso Martinez, pero mediante ese respaldo no están respetando a la persona en su particularidad cultural. El respeto por Julia Martinez y otras mujeres pueblo en su particularidad cultural requeriría reconocer que no hay una única cultura que sea completamente abarcadora y que encierre su pensamiento, su imaginación y sus esperanzas. (Tal vez todas las culturas combinadas tampoco abarquen completamente a todos los individuos, pero ésa es otra cuestión.) Afirmar que las culturas proporcionan contextos de elección no significa decir que una única cultura o contexto sean necesariamente abarcadores. Y lleva igualmente a confusión decir que las culturas proveen una pertenencia cultural que no se cuestiona a sí misma. Esto se cumple para algunas culturas pero no para todas, ni siquiera para la mayoría. Las mujeres pueblo que querían ejercer la igual libertad de casarse fuera de su tribu fueron privadas de su sentido de pertenencia asegurada a la cultura. Ese sentido de pertenencia sin cuestionamientos era algo que ellas sólo podían mantener si renunciaban a su igual libertad y a la igualdad civil con los hombres.

Los teóricos de la cultura defienden la justicia democrática cuando critican las restricciones a la igualdad civil y a la igualdad de libertades que imponen los gobiernos democráticos o los gobiernos mayoritarios que tratan de reprimir a las minorías. Sin embargo, cuando están involucradas las culturas minoritarias y sus reclamos de soberanía, algunos estudiosos de la cultura parecen creer que el respeto hacia el "otro" implica deferencia hacia esas desigualdades, siempre y cuando estén respaldadas por la minoría cultural, como si tales minorías fueran cada una un todo homogéneo. Kymlicka es una excepción importante, pero incluso él defiende que la Corte Suprema se haya allanado a la actitud de los pueblo de negarles la igual protección de la ley a las mujeres con el fundamento de que cualquier

intento "de afuera" de proteger a las mujeres pueblo sería contraproducente y constituiría una imposición de una cultura extraña.[24] Es difícil de entender cómo se puede afirmar eso o cómo se puede saber que la imposición de la norma constitucional sería contraproducente cuando las propias mujeres pueblo demandaban ante la Corte que apoyara su reclamo de igual protección, tal como se enuncia legalmente en la Ley de Derechos Civiles Indígenas.

El respeto por las personas implica no respetar la tiranía que ejerzan las mayorías o las minorías culturales y no considerar a las culturas como todos homogéneos. Cada individuo no está comprendido dentro de una sola cultura; Martinez, claramente, no lo estaba. Eso significa que la oposición "desde afuera" a una práctica cultural en particular dentro de un contexto democrático no necesariamente implica una falta de consideración por aquellos que se identifican con esa cultura. ¿Implicaba la oposición a las reglas no igualitarias de pertenencia de los pueblo no respetar a las mujeres pueblo? Es mucho más creíble la afirmación contraria: esa oposición implicaba respeto por las mujeres pueblo como ciudadanas que gozaban de igualdad civil y a quienes se les debía reconocer igual libertad e igualdad de oportunidades que a los hombres pueblo. Es más probable que esa falta de oposición externa efectiva ante el tratamiento desigual de las mujeres pueblo se deba a la indiferencia ante la situación desfavorable de las mujeres, que al respeto por la cultura pueblo. La indiferencia frente al tratamiento desigual de las mujeres pueblo es lo opuesto a respetarlas como personas.

24 Kymlicka, *Multicultural citizenship*, *op. cit.*, pp. 163-170. Para un caso trabado en contra de la imposición de derechos por parte de un grupo a otro grupo al que tradicionalmente oprimían, véase Jeff Spinner-Halev, "Feminism, multiculturalism, oppression, and the state", *Ethics* 112, octubre de 2001, pp. 84-113. El argumento de Spinner-Halev no se basa en suponer la inclusividad de las culturas sino en un supuesto no controvertido de que los grupos estarán más dispuestos a aceptar los derechos fundamentales de sus integrantes si no reciben presión externa en pos de la reforma. Aun cuando ese supuesto resulte correcto en ciertos casos, cuando no lo es, los derechos fundamentales de los individuos no deberían ser violados en deferencia a un grupo. En el caso Martinez, como en muchos otros, son los integrantes de la cultura quienes solicitan la reivindicación de sus derechos. Por lo tanto, el caso no se puede reducir a una imposición externa de un régimen de derechos humanos por parte de un grupo externo opresor, cuando las mujeres pueblo son las demandantes.

La oposición externa a una práctica discriminatoria, en especial cuando esa oposición halla aliados dentro de la cultura, demuestra respeto por los miembros de la cultura minoritaria en su carácter de pares que pueden reconocer mutuamente las libertades básicas y la igualdad civil de todas las personas, sin distingos de género, etnia o nacionalidad. Por lo tanto, la negativa de la sociedad democrática más amplia de apoyar a los elementos opresores de una cultura minoritaria es coherente con el compromiso de fomentar el autorrespeto de las personas que se identifican con esa cultura. La negativa por parte de una cultura minoritaria de ceder ante reclamos opresivos de la democracia más amplia, de un modo similar, es acorde con el compromiso de defender el respeto de sus integrantes. Sólo cuando no se permite que los reclamos de soberanía política (ya sea de parte de un grupo mayoritario o minoritario) sustituyan a los reclamos de justicia, se le puede otorgar el peso que le corresponde en democracia a la afirmación de libertad e igualdad civil.

La igualdad de libertades y la igualdad civil también son fundamentales para los argumentos que proponen los teóricos de la cultura como Kymlicka y Taylor, quienes reconocen que los derechos culturales no deben privar sobre los derechos fundamentales de los individuos.[25] Los derechos humanos fundamentales no abarcan todos los derechos que cualquiera podría reclamar como tales, sino aquellos derechos necesarios para respetar a los individuos en su igualdad civil, en su carácter de agentes de propósito con igual libertad para conducir sus propias vidas como consideren conveniente.[26] Kymlicka, claramente, está de acuerdo en que entre los derechos fundamentales se incluye el derecho de las mujeres a la igualdad civil, que fue violentado por normas desiguales de pertenencia, como las que les negaron a las mujeres estadounidenses el derecho al sufragio antes de la decimonovena enmienda (1920) y las normas que les

25 Taylor, *Multiculturalism*, *op. cit.*, pp. 54-61, y Kymlicka, *Liberalism, community, and culture*, *op. cit.*, pp. 135-161, pp. 253-257.

26 Véase, por ejemplo, Taylor, *Multiculturalism*, *op. cit.*, p. 59. Para una consideración más reciente acerca de los derechos fundamentales en un contexto internacional, véase Michael Ignatieff, *Human rights as politics and idolatry*, editado por A. Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 2001 [trad. esp.: *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, 2003].

niegan a las mujeres pueblo (pero no a los hombres) el derecho de casarse fuera de su tribu y seguir perteneciendo a la cultura pueblo. También debemos reconocer que existe una razonable falta de acuerdo con respecto al contenido preciso de los derechos fundamentales, y parte de ese desacuerdo se refleja en diferencias culturales y también en diferencias dentro de algunas culturas. Aun así, cuando pensamos que se está violando un derecho fundamental, no podemos ceder siempre ante la soberanía política de un grupo sin que el significado de ese derecho fundamental se convierta en una burla. La tentación de hacer concesiones ante la soberanía de un grupo sería mucho menos probable si pudiéramos ver que la soberanía del grupo no está justificada por la naturaleza abarcadora de la pertenencia cultural.

Es tan común presuponer que la naturaleza de la pertenencia cultural es abarcadora, que vale la pena detenerse a reflexionar por qué no deberíamos aceptar esa idea. Por supuesto, existen ejemplos evidentes de individuos cuya identidad se nutre de muchas culturas; personas como Salman Rushdie, con una identidad que se ve afectada en profundidad por la cultura en que se criaron pero que de ningún modo está constituida de un modo incluyente por una única cultura.[27] Rushdie llamó con acierto a sus *Versos satánicos* "una canción de amor a nuestro ser mestizo". Aun cuando Rushdie fuera la excepción que confirma la regla, excepciones de ese tipo ilustran otra regla: que los individuos pueden pensar e imaginar de un modo creativo más allá de una única cultura, y que algunos lo hacen incluso con gran riesgo de su vida.

Las excepciones a la regla de la inclusividad cultural son mucho más comunes que lo que el ejemplo de Rushdie podría hacer suponer. Amartya Sen, quien es en persona una excepción a la idea de

27 "Yo nací indio, y no sólo eso: nací en Bombay. [...] Mi escritura y mi pensamiento [...] fueron influidos profundamente por las actitudes y los mitos hindúes tanto como por los musulmanes. [...] Tampoco Occidente está ausente en Bombay. [...] El asunto es así: la cultura musulmana ha sido muy importante para mí, pero no es de ningún modo el único factor de formación." Salman Rushdie, "In good faith", en *Imaginary homeland: Essays and criticism 1981-1991*, Londres, Penguin Books, 1991, p. 404. Véase una defensa del cosmopolitanismo basada en el ejemplo de Rushdie en Jeremy Waldron, "Multiculturalism and melange", en Robert K. Fullinwider (ed.), *Public education in a multicultural society: Policy, theory, critique*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 90-118.

que una única cultura es abarcadora de todos los individuos, nos hace notar el ejemplo, también muy concluyente, de Cornelia Sorabji, que emigró de la India a Inglaterra en la década de 1880; ella describía que se sentía cómoda en Inglaterra siendo una mujer parsi, cristiana, abogada y litigante, que iba a los tribunales vestida con un sari, luchaba por los derechos de las mujeres, apoyaba al rajá británico en contra de Gandhi y dictaba clases en una universidad exclusivamente masculina. Escribe Sen:

> Sorabji escogió sus múltiples identidades influida por sus orígenes y procedencia, pero mediante sus propias elecciones y prioridades. Al tomar sus propias decisiones, no fue única, a pesar del carácter espectacularmente único de la combinación de identidades que eligió.[28]

El hecho de que Sorabji cultivara identidades culturales múltiples le permitió sentirse en Inglaterra más como en su casa y no menos, a pesar de que no era su tierra natal.

Muchos pueblos son ejemplo de la naturaleza no abarcadora de las culturas. Las adolescentes musulmanas que en Francia concurrían a la escuela pública con el velo estaban combinando dos culturas de un modo que sería imposible si cualquiera de esas culturas hubiera sido abarcadora.[29] Las mujeres israelíes ultraortodoxas que exigían que se les permitiera estudiar la Torá también ilustran que incluso culturas que son supuestamente muy cerradas experimentan una apertura en contextos democráticos.[30] Las mujeres pueblo que demandan igual protección no poseen una identidad cultural única, ni están limitadas a imaginar sólo lo que sus culturas combinadas indicarían que es posible.

Otra ironía que se advierte en el hecho de haber cedido ante las autoridades pueblo debido al respeto de una cultura minoritaria es que la propia ley que Martinez cuestionó, una enmienda de 1939 a

28 Amartya Sen, "Other people", *The New Republic*, 18 de diciembre, 2000, p. 28.

29 Amy Gutmann, "Challenges of multiculturalism in education", en Fullinwider (ed.), *Public education in a multicultural society*, *op. cit.*, pp. 156-179.

30 Véase Bryna Jocheved Levy, "Sense and sensibilities: Women and Talmud Torah", revista *Jewish Action*, http://www.ou.org/publications/ja/5759winter/sense.htm.

la constitución tribal de los pueblo de 1935, no era representativa de la tradición pueblo.[31] Esa ley requería la aprobación de la Secretaría del Interior de los Estados Unidos. Antes de 1939, se determinaba si las mujeres que se casaban fuera de la tribu Santa Clara eran admitidas en la tribu, igual que ocurría con los hombres que contraían un matrimonio mixto, en una decisión individual, caso por caso.[32] En su voto en disidencia en el caso Martinez, el juez White propone que la Corte Suprema podría haber reconocido el derecho constitucional de Martinez de manera justificable sin dar primacía a su propio juicio acerca del curso de acción preciso que debía tomar la tribu para hacer cumplir ese derecho:

> El deber de la Corte Federal de distrito se debería haber limitado a determinar si la acción de la tribu cuestionada era o no violatoria de alguno de los derechos enumerados [en la Ley de Derechos Civiles Indígenas]. Si se decidía que era violatoria de un derecho, la acción debía ser invalidada; en caso contrario debía permitirse que siguiera. En ningún caso la Corte debió considerarse autorizada, como en un procedimiento *de novo*, a sugerir su propio criterio acerca de la prudencia de las acciones en lugar del criterio de las autoridades tribales.[33]

31 Existen aun más datos sobre el caso Martinez que echan por tierra la suposición de que los pueblo son un grupo abarcador. No solamente la ley de 1939 fue aprobada por el gobierno federal de los Estados Unidos; Martinez era ciudadana tanto de la reserva pueblo Santa Clara como de los Estados Unidos. Ella invocó en defensa de su derecho una ley (la Ley de Derechos Civiles Indígenas de 1968) que había sido ratificada por el Congreso y por la tribu pueblo. La Corte Suprema de los Estados Unidos nunca cuestionó su propia competencia para interpretar la Ley de Derechos Civiles Indígenas; y la interpretó en un sentido que le otorgó a los pueblo autoridad para lesionar la igualdad civil de las mujeres. El análisis de la Corte subordinó la igualdad civil de las mujeres pueblo a la autoridad de la tribu, pero la decisión en contrario no habría abolido la soberanía política de la tribu; la habría limitado mediante el respeto al derecho igualitario de las mujeres. La autoridad de la tribu ya estaba limitada, y en algunos casos de modos mucho menos justificados. El tratamiento desigual que recibió Martinez por ser mujer, por lo tanto, no puede atribuirse a su identidad cultural incluyente en cuanto pueblo, sino más bien a que los dos conjuntos de instituciones políticas se rehusaron a poner la igualdad civil de las mujeres por sobre la autoridad de un grupo cultural.

32 *Martinez v. Santa Clara Pueblo*, 540 F2d 1039, 1047 (10th Cir 1976).

33 La opinión disidente del juez White en el caso Martinez nos muestra el modo en que la Corte podría haber invalidado la decisión de la tribu, violatoria del derecho

¿Qué ocurriría si la ley cuestionada en el caso Martinez hubiera sido exclusivamente de origen pueblo? No sería más creíble la afirmación de que la identidad de los miembros de un grupo cultural minoritario como los pueblo está aislada de las influencias culturales externas, de las cuales la televisión es la más evidente pero no la única, que pueden constituir parcialmente esa identidad tanto como sus culturas nativas. Si la Corte Suprema de los Estados Unidos hubiese hecho todo lo que estaba a su alcance para proteger la igualdad civil de las mujeres pueblo de una manera pacífica, legal y constitucional, no se trataría de una intrusión en una cultura abarcadora; habría ayudado a las mujeres pueblo a reivindicar su igualdad de libertades y su igualdad civil como individuos y como ciudadanas pueblo y estadounidenses.

Si la identidad de los individuos es más que lo que una única cultura puede abarcar, entonces la autoridad soberana de un grupo no puede estar fundada en el supuesto de que existe una correspondencia unívoca entre la identidad cultural del grupo y la de sus integrantes. Pueden existir muy buenas razones para que los pueblo sigan siendo un grupo autogobernado dentro de los Estados Unidos, con autoridad soberana (no absoluta) sobre las personas que per-

---

constitucional de Martinez, sin aplicar su propio juicio acerca del curso de acción preciso que debía tomar la tribu para hacer cumplir ese derecho. Véase *Santa Clara Pueblo v. Martinez*, 436 US, p. 76: "El deber de la corte federal de distrito se debería haber limitado a determinar si la acción de la tribu cuestionada era o no violatoria de alguno de los derechos enumerados. Si se decidía que era violatoria de un derecho, la acción debía ser invalidada; en caso contrario, se debía permitir que siguiera. En ningún caso la corte debió considerarse autorizada, como en un procedimiento *de novo*, a sugerir su propio criterio acerca de la prudencia de las acciones en lugar del criterio de las autoridades tribales". Véase un extenso y perspicaz comentario sobre el caso en Judith Resnick, "Dependent sovereign: Indian tribes, states, and the federal courts", 56 *University of Chicago Law Review* 671, 1989, pp. 675-686. Resnick explica que la Ley de Distribución de Tierras de 1939, que codificaba derechos no igualitarios de ciudadanía para los hombres y las mujeres pueblo, lejos de ser una norma autóctona de los pueblo, "parece haber estado confirmada, e incluso influida y promovida, por las tradiciones de los Estados Unidos". Reconocer la permeabilidad de las culturas nos llevaría a contrariar a aquellos que acatan la legitimidad de la ley de distribución de tierras sobre la base de la preservación de la cultura y a preguntarnos: "¿De quién es esta cultura? ¿Acaso la superioridad masculina es sagrada porque se trata de una tradición tribal?", Catharine A. MacKinnon, *Feminism unmodified: Discourses on life and law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 67.

manezcan dentro del grupo. Pero cualquier argumento que justifique la soberanía política de cualquier grupo no puede estar basado en el falso supuesto de que el grupo constituye una identidad cultural abarcadora de sus miembros.

LOS PELIGROS DEL NACIONALISMO A GRAN (Y A MENOR) ESCALA

La historia de tratados no cumplidos y de atrocidades sufridas a manos del gobierno de los Estados Unidos respalda la postura de otorgarles un alto grado de soberanía política a las tribus de indígenas estadounidenses (al igual que a otros grupos indígenas que sufrieron injusticias atroces) con el fin de proteger a sus integrantes de la opresión y de proteger a la cultura de intromisiones ilegítimas. No obstante, la autoridad política de un grupo no justifica la opresión de los individuos que forman parte del grupo cuando existen maneras pacíficas y legitimadas por la ley de proteger los derechos fundamentales. El nacionalismo, a mayor o a menor escala, no justifica la autoridad absoluta ni la violación de los derechos individuales básicos. Y a la inversa, limitar el poder de las naciones no les niega a los grupos nacionales autoridad para el autogobierno. Lo que les niega es la autoridad absoluta, que ninguna nación debería ejercer sobre las personas. La autoridad de los gobiernos legítimos, por lo tanto, está limitada, y un límite legítimo es la "extensión de los derechos constitucionales a los ciudadanos individuales". Tal como expuso el juez White en el caso *Martinez*, esa extensión "tiene por objeto interferir con la autoridad del gobierno".[34]

Interferir con la autoridad del gobierno en nombre de la protección de los derechos individuales tiene una aplicación mucho más amplia que lo que hemos comentado hasta ahora para las naciones. Algo que preocupa mucho a los teóricos de la cultura como Kymlicka es que, en nombre de la protección de los derechos individuales, los miembros de una cultura dominante están dispuestos a permitir intrusiones en las culturas minoritarias, pero no en su

34 Disidencia del juez White en *Santa Clara Pueblo v. Martinez*, 436 US, p. 83.

propia cultura o en su gobierno soberano. La autoridad soberana de todos los grupos (en las naciones pequeñas y de las grandes por igual) debe estar restringida con el fin de proteger la igualdad civil y otros derechos fundamentales de las personas. Ningún grupo cultural, ya sea minoritario o mayoritario, puede defender de manera justificable esa autoridad soberana irrestricta al punto de lesionar sistemáticamente los derechos fundamentales de los individuos. Las naciones a gran escala o no, por lo tanto, deberían autolimitarse o de algún modo ser restringidas con prudencia, para proteger los derechos fundamentales.[35]

Todos los partidarios de la democracia pueden defender de manera sostenida las restricciones a la autoridad soberana de estados pequeños y grandes por igual, en nombre de la protección de derechos fundamentales. Cuál es la mejor forma de llevar esas restricciones a la práctica es un tema cada vez más importante para los politicólogos. A menudo, la política en la práctica suele ser una cuestión de elegir la alternativa menos peor y no permitir que la utopía de lo mejor sea enemiga de lo bueno. Por lo tanto, podríamos preguntarnos si existe una alternativa mejor a, por ejemplo, crear un Tribunal Penal Internacional que pueda acusar y juzgar a las personas por crímenes contra la humanidad. El Tribunal Penal Internacional, si se ratifica, pasaría a ser la primera corte permanente en todo el mundo con "jurisdicción [para juzgar a los individuos] por los abusos más atroces que resultan de los conflictos internacionales, como los crímenes de guerra, los crímenes contra la humanidad y el genocidio".[36] Sería razonable oponerse al Tribunal Penal Internacional con el fundamento de que existe una alternativa mejor (en cuyo caso, es necesario que los oponentes expliquen cuál es esa alternativa). Sin embargo, mucha de la oposición contra

35 El gobierno de los Estados Unidos no debería detentar la autoridad de lesionar los derechos individuales, si un tribunal legal establecido puede impedírselo sin ejercer ninguna violencia. Existía un tribunal establecido y potencialmente efectivo que podría haber reivindicado sin violencia el derecho de Martinez. Cuando no exista un tribunal establecido, los teóricos de la política deben considerar la situación para que se lo establezca.

36 Del texto de la declaración por la cual el presidente Bill Clinton autorizaba a los Estados Unidos a firmar el tratado sobre el Tribunal Penal Internacional, *The New York Times*, 1 de enero de 2001, A6.

el Tribunal Penal Internacional está expresada en términos de la violación del principio de soberanía nacional, como si la soberanía nacional fuera un principio ilimitado de moralidad política, lo cual no es así. El concepto del carácter de nación (ya sea a mayor o a menor escala) no debería entrañar la autoridad absoluta para violar los derechos fundamentales.

Siempre surge en política la pregunta empírica de si puede haber una alternativa institucional efectiva para la situación existente, con todas sus imperfecciones. La respuesta a esta pregunta, cuando se refiere al conflicto entre la soberanía de grupo y los derechos individuales básicos, no se basa en un derecho soberano de los grupos culturales abarcadores, se los llame naciones o no, para determinar qué derechos individuales se deberían reconocer y respetar como tales. Un derecho soberano de ese estilo plantearía un problema, más que servir de respuesta. Lo que es más preocupante, dar por sentado un derecho a la soberanía absoluta constituye una amenaza innecesaria para los derechos fundamentales de las personas. Esta amenaza es innecesaria y también injustificable, toda vez que existe una alternativa institucional, o que se la podría crear, para ayudar a reivindicar los derechos individuales básicos. Hasta ahora, ninguna sociedad ha reivindicado esos derechos por completo, lo cual también está sujeto a un desacuerdo razonable. Pero que exista un desacuerdo razonable no debería ser una excusa para que se evite acelerar la reivindicación de esos derechos básicos que uno reconoce como tales. Las perspectivas morales de la democracia son una aspiración, pero no por ello son utópicas.

También hay momentos en que estamos en condiciones de reconocer las violaciones a los derechos humanos pero no podemos hacer nada al respecto, o en que hacer algo más allá de criticar las violaciones de derechos sería peor que no hacer nada. Tratar de imponer derechos fundamentales desde afuera en un grupo en el que ninguno de sus integrantes se moviliza para defender esos derechos suele ser la fórmula del fracaso. Por lo tanto, deberíamos reconocer cuándo un intento de imponer derechos individuales es problemático y contraproducente. En su defensa de la soberanía política nacional, Kymlicka expresa: “Al final, las instituciones liberales sólo pueden funcionar si los miembros de la sociedad que se

autogobierna, trátese de un país independiente o de una minoría nacional, internalizaron las creencias liberales".[37] Los demócratas liberales como Kymlicka pueden y deberían enfatizar que las autocracias y las teocracias no son una "sociedad que se autogobierna" en el sentido democrático del término. Por ejemplo, designar a una teocracia no democrática como una sociedad autogobernada es engañoso en el sentido de que implicaría que todos sus miembros gozan de igualdad civil, lo cual no es así.

Las objeciones con respecto a imponer derechos fundamentales en una sociedad autogobernada no deberían sacar ventaja de la idea de que existe una voluntad democrática en contra de la aceptación de los derechos fundamentales en las sociedades gobernadas autocráticamente que les niegan a sus miembros derechos tan básicos como la igualdad en la ciudadanía. En grupos políticamente soberanos dentro de los cuales las personas no son tratadas reconociéndoles igualdad civil e iguales libertades, la resistencia interna a los derechos fundamentales no puede considerarse la libre voluntad de las personas. Los gobiernos autocráticos bloquean la formación de una voluntad popular libre al rehusarse a proteger derechos como la libertad del discurso político y la libertad religiosa. Si desde afuera no se puede hacer nada para mejorar la situación, al menos no deberíamos hacer de la necesidad virtud, como ocurre si denominamos "autogobernado" a un grupo de personas que se gobierna autocráticamente y donde se niega la igualdad a los ciudadanos. No son autogobernados en ningún sentido remotamente democrático del término.

A diferencia del caso extremo en el que no hay internalización que apoye la igualdad entre los ciudadanos dentro de un grupo nacional, es evidente que sí había un consenso entre las mujeres pueblo de apoyar la igual protección de la ley. Martinez y otras mujeres pueblo hicieron todo el esfuerzo posible para llevar a la corte el reclamo contra su tribu patriarcal. Las autoridades tribales, todos hombres, resistieron esas demandas de manera muy efectiva con la ayuda de la Corte Suprema, también totalmente masculina en su integración, que garantizó a las autoridades tribales soberanía abso-

37 Kymlicka, *Multicultural citizenship*, *op. cit.*, p. 167.

luta con respecto a la determinación de los derechos innegables de las mujeres pueblo. Martinez perdió su caso ante la Corte Suprema, no porque nadie negara su derecho conforme a los principios de la igual protección de las leyes, sino porque los que estaban en condiciones de garantizar ese derecho lo subordinaron a la soberanía del grupo, y mediante ese acto rehusaron siquiera intentar reivindicar los derechos igualitarios de las mujeres pueblo. Como se ha visto, es un error decir que la identidad cultural de las mujeres pueblo requiere que ellas tengan menos derechos fundamentales; son las autoridades políticas las que les exigen que tengan menos derechos, y los reclamos nacionalistas de soberanía absoluta a menudo apoyan a tales autoridades en detrimento de la igualdad de libertades y de la igualdad civil de los individuos cuyas identidades no están completamente abarcadas por el grupo nacional al que pertenecen.

¿DERECHO GRUPAL A LA CULTURA?

Los grupos culturales efectúan demandas de muchas clases en las sociedades democráticas. Entre los reclamos más defendibles se cuentan el de estar exentos de leyes o de políticas que impongan una carga injusta a los integrantes del grupo, y el de ayudas especiales para superar desventajas injustas que enfrentan los integrantes. Entre los más problemáticos, están los reclamos de que se sancionen leyes que lesionan derechos fundamentales que de otro modo estarían garantizados por la democracia más amplia.[38] Algunos críticos objetan todo reclamo que esté expresado en términos de derecho a la cultura, porque se oponen a los derechos grupales propiamente dichos.

38 Para una tipología más completa y muy útil de los derechos grupales, véase Jacob Levy, "Classifying cultural rights", en Ian Shapiro y Will Kimlicka (eds.), *NOMOS XXXIX: Ethnicity and group rights*, Nueva York, New York University Press, 1997, pp. 22-66. Steven Lukes propone una tipología alternativa, que distingue entre pedidos de elevación del estatus mediante la eliminación de las barreras discriminatorias al acceso individual, y demandas de reconocimiento de diferencias, que van desde la expresión pública hasta que "el Estado haga lugar a reclamos importantes", Lukes, "Toleration and recognition", *Ratio Juris* 10, N° 2, 1997, pp. 217-218.

En una democracia, los sujetos últimos de la moral son los individuos, no los grupos; pero esto va acorde con tener en cuenta la cultura cuando se consideran las demandas morales de los individuos y de los grupos que se expresan en nombre de ellos.

Cuando se analiza si las leyes y las políticas públicas son justas en relación con los miembros de grupos culturales minoritarios, es necesario considerar la cultura. Si existe el derecho a la cultura, con fundamentos democráticos, éste tiene que ser un derecho individual a conformar la propia identidad, en parte mediante adhesiones a la cultura. Algunas adhesiones culturales son heredadas y se afirman con el paso del tiempo. Las adhesiones de ese tipo se pueden considerar libres desde el punto de vista de la política, siempre y cuando no sean impuestas a los adultos por las autoridades políticas, o cuasipolíticas. (Una autoridad cuasipolítica se refiere a cualquier grupo que ejerza el equivalente del poder político sobre sus miembros, quienes no tienen auténtica libertad para salir del grupo.) Otras adhesiones culturales no son heredadas en absoluto, sino que se eligen a pesar de la herencia cultural, o como consecuencia de rebelarse contra esa herencia. También existen adhesiones culturales de ambas categorías (las heredadas y las adoptadas más tarde) que no se encuentran sin más por el mundo, sino que son producto de la capacidad de acción creativa de los individuos.

Para una democracia multicultural, el desafío no consiste en ser ciego a la cultura, sino en ser justo con todas las personas sin importar su herencia cultural. A su vez, el hecho de ser justo favorece el apoyo democrático a las prácticas culturales que son compatibles con el respeto por los individuos y el rechazo a aquellas que no lo son. El hecho de ser justo no pretende ser un estándar neutral con respecto a la cultura, pero tampoco el ser justo es específico de una única cultura (ni se realiza plenamente en ninguna cultura). Muchos grupos culturales en las sociedades democráticas formulan sus reclamos en términos de justicia.

Los reclamos fundados en la justicia (como el reclamo de ser tratado con igualdad civil) no tienen por qué ser individualistas. Las personas tratadas como iguales comparten ese estatus con los otros ciudadanos, sus pares. Por lo tanto, el ser justo sustenta los reclamos que "se comparten y nos corresponden como miembros de la comu-

nidad".[39] La igualdad civil es uno de esos reclamos. Se trata de un derecho que sólo pueden poseer los individuos en conjunto; no lo puede ejercer un individuo aislado (porque el contenido mismo del derecho consiste en ser tratado como un ciudadano igual a los demás). Es un derecho que presupone la inclusión de los individuos en grupos, pero el beneficiario deseado y quien reivindica ese derecho es el individuo, no el grupo.

Aunque la igualdad civil sólo puede imperar en un grupo, es totalmente coherente con el estatus moral fundamental de los individuos. Los grupos que sustentan el estatus moral de los individuos tienen también un estatus moral, en la medida en que están al servicio de sustentar a los individuos. Una perspectiva democrática se niega a darle estatus moral fundamental a un grupo en cuanto grupo.[40] ¿Por qué? Porque una vez que tratamos a un grupo cultural como si tuviera estatus moral fundamental, lógicamente eso nos lleva a subordinar los reclamos de los individuos al grupo que es fundamental desde el punto de vista de la moral. Si el grupo posee un estatus moral básico, entonces los individuos, iguales en lo civil, no lo tienen. Están subordinados al grupo. Cuando le otorgamos a un grupo estatus moral fundamental, vamos en un corto camino hacia la represión:

39 Bhikhu Parekh, *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*, Basingstoke, Hampshire, Inglaterra, Macmillan, 2000, p. 215 [trad. esp.: *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005].

40 Para un análisis más extenso de esa distinción, véanse Joseph Raz, *The morality of freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pp. 207-208, y Peter Jones, "Political theory and cultural diversity", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1, N° 1, primavera de 1998, pp. 46-50. El análisis de Jones, más amplio, es ilustrativo excepto en el punto en que fusiona equidad con neutralidad cultural y realiza una distinción dicotómica entre normas que legitiman y normas que justifican. Considera, por lo tanto, que la deliberación pública sólo juega un papel en las leyes que legitiman, no en las leyes que justifican ni en las políticas públicas. Si la justificación requiere una manifestación interpersonal, entonces la deliberación es tan importante para las leyes que justifican como para las que legitiman, lo que no equivale a decir que sea suficiente para ninguna (y en algunos casos extremos, puede no ser siquiera necesaria). En los casos de desacuerdo razonable, es necesaria la deliberación. Jones presenta interpretaciones contrapuestas sobre qué podría entenderse razonablemente por imparcialidad con respecto a la diversidad cultural, pero sugiere que la filosofía y los filósofos son los que deben proporcionar la única solución justificable para los conflictos concretos que se den entre esas interpretaciones.

> [Debemos] descubrir qué voz es la que debe considerarse auténtica, o autorizada, del grupo. Cuando se ha reconocido esa voz, otras voces que expresan puntos de vista disidentes no tendrán importancia; si el estatus moral relevante descansa en el grupo como tal, y en nadie más, sólo debemos prestar atención a la voz autorizada del grupo.[41]

Toda vez que los estados democráticos respetan las voces autorizadas de cada grupo cultural, los que generalmente son no democráticos en su interior, permiten a los grupos (y, con mayor razón, a los propios estados) violar los derechos fundamentales de los individuos que se ven subordinados a la autoridad no democrática y antihumanitaria del grupo.

Los derechos grupales a la cultura que subordinan al grupo los derechos fundamentales del individuo son los que dan lugar a los mayores conflictos entre los defensores de los derechos individuales, por un lado, y los defensores de los derechos grupales, por otro lado. En esta controversia, Kymlicka se muestra defensor de los derechos individuales. Los defensores más enérgicos de un derecho grupal a la cultura con subordinación de los derechos individuales son Moshe Halbertal y Avishai Margalit, cuando argumentan que el "derecho a la cultura" obliga a los estados democráticos a apoyar a grupos culturales que vulneran derechos fundamentales de los individuos. Así lo expresan:

> Proteger a las culturas a partir del derecho humano a la cultura puede convertirse en una obligación de apoyar a las culturas que desprecian los derechos de los individuos en una sociedad liberal.[42]

Halbertal y Margalit no cuestionan ninguno de los derechos que yo defiendo como democráticos. En lugar de eso, su argumentación trata de justificar que se subordinen todos los derechos individuales menos uno (el derecho de salida) al derecho grupal a la cultura.

41 Jones, "Political theory and cultural diversity", *op. cit.*, p. 49.

42 Avishai Margalit y Moshe Halbertal, "Liberalism and the right to culture", *Social Research* 61, Nº 3, 1994, p. 491.

Afirman que una democracia, *como obligación*, debe proteger las culturas, incluso al precio de sacrificar la protección de los derechos fundamentales de las personas.

Dado que Halbertal y Margalit son quienes presentan más fundamentos en favor de elevar los reclamos de los grupos culturales al rango de derechos grupales que tengan primacía sobre los derechos fundamentales de los individuos, vale la pena analizar más detenidamente su argumento central. Ellos afirman que las democracias no solamente pueden sino que *deben* sostener a las culturas existentes en la comunidad que lesionan los derechos de las mujeres a ser tratadas con igualdad civil respecto de los hombres. Hay que decir a su favor que Halbertal y Margalit ofrecen en apoyo de su argumentación un ejemplo que representa un cuestionamiento formidable a su teoría: los subsidios estatales directos para las escuelas de los grupos judíos ultraortodoxos de Israel y la aplicación por parte del Estado de las leyes del judaísmo ortodoxo sobre matrimonio, herencias y otras normas del derecho de familia que discriminan a las mujeres. Halbertal y Margalit podrían ser los primeros en reconocer que muchos grupos judíos ultraortodoxos y ortodoxos de Israel discriminan a las mujeres en cuanto a la educación, derecho de familia y muchas otras prácticas, y que se trata de una discriminación que el Estado directamente patrocina, subsidia y pone en práctica.

¿Cuál es su defensa de estas discriminaciones sustentadas por el Estado? Argumentan que el Estado democrático puede proteger un solo y único derecho fundamental de los reclamos de los grupos culturales: el derecho de los individuos de salir de los grupos culturales. Ese derecho, y sólo ese, es el único inalienable, para su argumento. Cualquier otro derecho de los individuos pasa a estar subordinado al derecho a la cultura de ese grupo cultural. Como anticipábamos más arriba, los derechos individuales (con excepción del derecho de salida) quedan subordinados al derecho del grupo a la cultura. Debido al derecho que el grupo tiene a la cultura, el Estado está obligado a apoyar ese derecho y por lo tanto a subordinar a los individuos al derecho grupal a la cultura, preservando únicamente el derecho individual de salir del grupo.

Deberíamos preguntar: ¿cuál es el fundamento moral de la obligación de un Estado democrático de sostener los reclamos cultura-

les que desprecian los derechos individuales? El fundamento subyacente, aunque resulte irónico, es el argumento liberal del consentimiento informado individual. Cuando las personas no abandonan un grupo, se debe suponer que consienten sus prácticas, incluso aquellas que los privan de derechos tan fundamentales como la igualdad de libertades o la igualdad civil. Se presume que los miembros de los grupos culturales consintieron en renunciar a todos sus otros derechos fundamentales, al no desvincularse de un grupo que desprecia esos derechos. Un derecho –un único derecho– sería inalienable, por razones que Halbertal y Margalit no mencionan.

¿Cuál es la defensa más sólida de que exista un solo derecho inalienable, el de salida? La mejor defensa sería que el consentimiento informado por parte de los individuos (evidenciado en el hecho de que no han abandonado cierto grupo cultural) justifica que los grupos culturales violen todos los derechos individuales, excepto el derecho de salida. Si el consentimiento justifica la violación de todos los derechos, puede seguirse que los estados democráticos están obligados a apoyar a todos los que vulneran esos derechos, *siempre que los grupos cuenten con el consentimiento de todos sus integrantes*. Esta condición (consentimiento de todos los miembros del grupo) es crítica para llegar a una conclusión: todas las personas deben gozar del derecho efectivo de salida de su grupo cultural para que el grupo tenga derecho a violar los derechos de esas personas. Un derecho de salida solamente formal, como muestra Ayelet Shachar, "le endilga al individuo, ya hostigado, la responsabilidad de transformar milagrosamente las condiciones legales e institucionales que lo hacen vulnerable, o de arbitrar los recursos para dejar atrás todo ese mundo".[43]

¿Pueden los teóricos de la cultura defender de manera consistente que el derecho de salida sea el *único* derecho inalienable? Si no es posible, entonces el derecho a la cultura está mucho más constreñido por los derechos individuales que lo que afirman Halbertal y Margalit. El mejor fundamento para defender el derecho de salida es asegurarse de que un grupo cultural que viola los derechos fundamentales cuente con consentimiento individual informado. Si ése es el fundamento moral de que el derecho de salida sea inalienable,

43 Shachar, *Multicultural jurisdictions*, *op. cit.*, p. 43.

la consecuencia será que una sociedad democrática necesita defender las condiciones que posibilitan un derecho de salida efectivo, no sólo formal. Si el derecho de salida fuera meramente formal (que no haya guardias en las puertas), su defensa como único y exclusivo derecho individual sería muy pobre.

Seguramente, no es suficiente para un Estado democrático afirmar que por ley, cualquier persona puede abandonar cualquier grupo (incluso, el propio Estado). Para que el consentimiento informado que se otorga a la pertenencia a un grupo cultural sea real, los estados, como mínimo, debería asegurarse de que todos los niños reciban una educación que les permita ejercer consentimiento informado acerca de la pertenencia a cualquier grupo cultural; ello implica que se les presenten alternativas y se les enseñen aptitudes para el razonamiento crítico con respecto a esas alternativas. Es éste uno de los argumentos más contundentes a favor del derecho de los niños a una educación que no esté controlada exclusivamente por un único grupo cultural. Si la educación de los niños estuviera controlada exclusivamente por un solo grupo cultural con el propósito de que su crianza fuera abarcada por un solo grupo en toda la medida de lo posible, con seguridad no se podría decir que esa democracia les ha otorgado un derecho efectivo de salida del grupo cultural para ejercer más adelante en la vida.[44] Si el consentimiento informado por parte de los integrantes es la justificación para que el Estado subsidie a los grupos culturales, el Estado democrático, como mínimo, debe asegurarse de que los niños sean educados para entender y para luego realmente tener opciones practicables aparte de permanecer dentro de las comunidades culturales, incluso de las más incluyentes.

44 En Israel, los niños y las niñas judíos ultraortodoxos son educados a costa del Estado y de una manera que ciertamente limita (y es intención del grupo que limite) las oportunidades de vivir fuera de la comunidad judía ultraortodoxa. “El currículo escolar está controlado exclusivamente por la comunidad [judía ultraortodoxa]”, reconocen Margalit y Halbertal, “y existe una notable discriminación entre la educación de niñas y niños”. La discriminación en contra de la mujer se ve reforzada por el grosero apoyo del Estado a las condiciones desiguales frente al matrimonio, el divorcio y los derechos de herencia. Bajo tales condiciones, es razonable preguntarse si el consentimiento es realmente un fundamento sólido para obligar al Estado democrático a sostener un sistema educativo públicamente acreditado y otras instituciones que exige el grupo cultural. *Ibid.*, p. 493.

El consentimiento informado es un estándar muy riguroso y que probablemente no resulte viable para la pertenencia a muchos grupos culturales. Eso no significa que la pertenencia a esos grupos sea injustificada, pero sí significa que la violación de los derechos individuales por parte de los grupos no puede estar justificada sobre la base del consentimiento informado. Ciertamente, la falta de disenso interno o de salida de un grupo cultural que sistemáticamente violenta los derechos fundamentales de sus miembros, con apoyo del Estado, no se puede considerar un signo de consentimiento informado. Cuando un Estado traspasa a los miembros dominantes de un grupo la autoridad política para controlar la educación escolar de los niños y las leyes sobre familia y matrimonio, les niega a los miembros más vulnerables del grupo el derecho efectivo de salida. Mientras más incluyente sea un grupo que desprecia los derechos fundamentales, menos efectiva será la libertad que tienen sus miembros más vulnerables para desvincularse del grupo.

Por lo tanto, no puede inferirse consentimiento informado del hecho de que los individuos vulnerables no logren salir de los grupos culturales más incluyentes, o de las propias sociedades democráticas, que a menudo dejan de asegurar la igualdad civil, la igual libertad y otros derechos fundamentales de los ciudadanos más vulnerables. No podría decirse que los ciudadanos vulnerables que no abandonan las sociedades democráticas o un grupo cultural dentro de una democracia consientan la negación de sus derechos fundamentales por parte del grupo. Ésa es una razón importante por la cual la negación de los derechos fundamentales no se justifica sólo porque las personas permanezcan dentro de una democracia o de un grupo cultural que lesiona los derechos y que demanda el consentimiento de sus miembros para alienar derechos que, de otro modo, esa sociedad democrática tendría la obligación de proteger.

Presuponer el consentimiento de los individuos por el hecho de que no se desvinculan de un grupo que les niega sus derechos fundamentales es un error y un signo de desconsideración. Para comprender por qué, no tenemos más que analizar qué les ocurrió a un grupo de mujeres judías ortodoxas y conservadoras que en 1989 marcharon pacíficamente hasta el Muro Occidental del templo de Jerusalén, llevando la Torá. Estaban resueltas a orar frente al Muro,

como hacen libremente los hombres, sólo que sin conducción masculina y sin la aprobación del rabinato ortodoxo, respaldado por la fuerza de la ley. Las "Mujeres del Muro" fueron atacadas violentamente por los defensores del establishment del judaísmo ortodoxo israelí. Esa reacción ante una marcha pacífica en apoyo de una libertad básica demuestra que se requiere una valentía fuera de lo común para disentir sobre las prácticas de los grupos culturales sustentadas por el Estado.

Cuando el disenso requiere una temeridad poco común, la falta de disenso no se puede considerar consentimiento. Las Mujeres del Muro arriesgaron su propia seguridad al manifestarse públicamente en contra de una discriminación sancionada por el Estado. El hecho de no ejercer el disenso interno o de no abandonar un grupo discriminatorio no se puede tomar como consentimiento cuando el disenso supone tantos riesgos y desvincularse de un grupo representa un gran sacrificio de uno mismo y del bienestar de la familia. Es razonable pensar que muchos individuos vulnerables (como las "Mujeres del Muro" y como Julia Martinez) habrían preferido mejorar su posición dentro de su propia cultura antes que abandonar esa pertenencia cultural.

Que el interés prioritario de alguien consiste en subordinarse a otros no es una afirmación que se pueda hacer con autoridad en nombre de otra persona dentro de una política democrática.[45] Considerar a una mujer en un plano de igualdad cívica respecto de sus pares masculinos, por lo tanto, significa que a ella y tan sólo a ella le corresponde el derecho de hacer esa afirmación (o de negarla) con autoridad. Pero para que una mujer pueda hacer con autoridad esa afirmación por su propia cuenta, debe poseer el derecho efectivo de desvincularse de un grupo que relega sus derechos fundamentales. No existe ninguna obligación democrática de apoyar a autoridades culturales que afirmen algo en nombre de otras personas mientras las privan de las condiciones de igualdad civil e igual libertad. Por el contrario, hay una obligación democrática de negar-

45 Esa clase de afirmación es otro ejemplo de cómo se suele confundir la identidad de una persona con lo que esa persona debería hacer. Véase una crítica de esa confusión en Russell Hardin, *One for all: The logic of group conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 6-10.

les los derechos grupales a las culturas que no sean compatibles con la igualdad civil.

Defender el derecho de desvincularse de un grupo cultural es reconocer, de manera implícita, el valor del consentimiento informado individual y el respeto por las personas. No se puede, de un modo coherente, reconocer ese valor y luego subordinar a los individuos a grupos culturales que los privan de las condiciones necesarias para hacer efectivo el derecho de salida. Para que a cualquier autoridad le conste que alguna persona desea estar subordinada dentro de un grupo cultural, toda persona debe poseer la libertad y las oportunidades básicas de decidir qué clase de vida elige vivir dentro de la gama de posibilidades que una sociedad democrática ofrece a todos sus integrantes.[46] Es posible que los estados democráticos toleren con pesar la opresión de algunas personas por parte de un grupo cultural cuando la intervención política empeoraría la situación, pero un argumento pragmático de tipo contingente y contextual como ése es totalmente diferente de reconocer que el Estado democrático tenga la obligación de apoyar a los grupos culturales al precio de violar los derechos fundamentales de algunos de sus integrantes.

Preocupan igualmente las formas en que este tipo de derechos grupales amenazan los derechos fundamentales de quienes no pertenecen al grupo. Algunos grupos culturales que supuestamente están recluidos en sí mismos afectan negativamente los derechos de personas que no son miembros del grupo (y que no podrían serlo). La dinámica interna de esos grupos culturales rara vez, o nunca, contribuye a la justicia democrática para quienes no pertenecen a los grupos. Aun cuando los reclamos de autoridad política de la comunidad judía ultraortodoxa de Israel estuvieran justificados para todos sus miembros, sería necesario considerar las consecuencias para los no integrantes. Es raro que la política de las minorías culturales se pueda aislar de una política más amplia que con frecuencia afecta profundamente los derechos fundamentales de los demás, tal como la política de los israelíes ultraortodoxos afecta a los palestinos, a los árabes israelíes y a los israelíes judíos no ortodoxos.

46 John Stuart Mill insistió en este punto. Véase Mill, *On liberty*, editado por David Spitz, Nueva York, Norton, 1975, pp. 451-456.

Los grupos culturales que existen dentro de las sociedades democráticas son parte interdependiente de una sociedad y un mundo mayores. La mayoría dependen mucho del apoyo gubernamental en la educación, el comercio, la protección policial, la seguridad nacional y otros. A su vez, sus propias políticas afectan la igualdad civil y la libertad de los niños del grupo y de quienes no pertenecen al grupo. Incluso los grupos segregados tienen influencia en la política más amplia de la sociedad democrática, y también suelen depender en gran medida de la sociedad mayor para sostener su cultura distintiva. No se trata de un argumento en contra de la influencia política o de la dependencia de las minorías culturales con respecto a la sociedad más amplia. Por el contrario, es un argumento en favor de reconocer que los grupos culturales minoritarios son parte influyente e interdependiente de la política democrática y, por lo tanto, un argumento en favor de no tratar sus reclamos políticos como si solamente afectaran de manera significativa a los miembros de un único grupo.

REFLEXIONAR ACERCA DE LAS DIFERENCIAS Y DEFENDER LA IGUALDAD CIVIL

La oposición por parte de los extraños a ciertas prácticas culturales de grupo, ¿es una muestra de poco respeto por las personas que voluntariamente participan de esas prácticas? Richard Shweder acusa a los que critican prácticas culturales grupales extrañas, en especial a las feministas liberales que reprueban la mutilación genital femenina, de menospreciar a las personas que defienden y ejercitan esas prácticas. Acusa a las feministas liberales de tener una "reacción moral de asco" hacia las variadas clases de cirugía que, según él, sugestivamente se agrupan todas bajo el rótulo de mutilación genital femenina.[47] Según Shweder, esa reacción crítica de las feministas liberales es direc-

47 Richard Shweder, "What about female genital mutilation? And why understanding culture matters in the first place", en Richard A. Shweder, Martha Minow y Hazel R. Markus (eds.), *Engaging cultural differences: Multicultural challenge in liberal democracies*, Nueva York, Russell Sage Foundation Press, 2002, pp. 222-226.

tamente contraria al respeto por las personas que presuntamente informa la defensa liberal de los derechos individuales.[48]

Dado que no todas las prácticas culturales son equivalentes para la moral, esa crítica debe ser evaluada en cuanto se dirige específicamente hacia quienes reprueban la mutilación genital femenina. Tanto criticar como encomiar todo el conjunto de prácticas culturales ajenas sería insostenible. Aun cuando no todas las cirugías genitales femeninas pudieran denominarse adecuadamente mutilaciones, como destaca Shweder, existen al menos dos tipos de intervención quirúrgica que se practican a las adolescentes y que responden a ese nombre. La infibulación y la clitoridectomía causan una lesión irreversible, y se les practican a las adolescentes sin su consentimiento informado. La infibulación consiste en la extirpación del clítoris y los labios menores (es decir, la totalidad de los órganos genitales femeninos externos) seguida de la nivelación y sutura de los labios mayores. La clitoridectomía es la ablación del clítoris. Ambas clases de cirugía, incluso si se practican de la manera más segura y menos dolorosa posible (lo que no suele ocurrir) tienen probabilidades de causar dolores significativos más adelante y, lo más probable, disminuyen de modo irreversible la capacidad de la mujer de sentir placer sexual. Una analista comprensiva de esos datos relata:

> Con la evidencia a nuestro alcance, podemos decir que la clitoridectomía se asocia principalmente con un aumento del riesgo de sangrado e infección, mientras que las complicaciones de la infibulación son más peligrosas y más frecuentes, e incluyen hemorragias intensas, infecciones, problemas urinarios, complicaciones en el trabajo de parto y el nacimiento, e infertilidad.[49]

La incidencia de esas prácticas quirúrgicas es mayor en los países como Sudán, Somalia, Egipto, Etiopía o Kenia, en los cuales el acceso a datos confiables es limitado, y por eso los buenos estudios cien-

48 *Ibid.*, p. 223, pp. 235-236.

49 Carla Makhlouf Obermeyer, "Female genital surgeries: The known, the unknown, and the unknowable", *Medical Anthropology Quarterly* 13, Nº 1, 1999, p. 92.

tíficos son escasos. Hay mucho que ignoramos, pero lo que los informes más confiables reconocen es que a las adolescentes se les practican esas cirugías no por razones de salud, ni por prescripción religiosa (el Islam no prescribe esa cirugía y grupos no islámicos también la practican), sino más bien porque "se piensa que son cruciales para definir la belleza del cuerpo femenino, para las posibilidades de matrimonio de las hijas, el equilibrio del deseo sexual entre ambos sexos, o por el sentido de valor e identidad que proviene de seguir las tradiciones del grupo".[50] Cualquiera que haya sido el origen histórico de esas cirugías, aun hoy en día muchas mujeres las aceptan, y muchas otras, entre ellas integrantes de las mismas culturas, se oponen a esas prácticas por considerar que son dañosas, inhumanas, y que manifiestan la discriminación sexual contra las mujeres.

Cuando los padres que son partidarios de esas cirugías migran con sus hijas a una sociedad en la que esa práctica es ilegal y mucha gente la considera una atrocidad, surge la pregunta: ¿oponerse en contextos democráticos a la legalización de ese tipo de cirugía implica que personas ajenas a la cultura inmigrante menosprecien a los padres de las niñas, que favorecen esas prácticas? Tendría que ser posible expresar respeto por las personas y a la vez oponerse a la legalización de algunas prácticas culturales de su preferencia. Si eso fuera imposible, los ciudadanos democráticos no podrían oponerse a algunas prácticas de su propia cultura sin despreciar a sus amigos y pares en la ciudadanía que defienden esas mismas prácticas. Ese tipo de discrepancia pública es esencial para la política democrática y coherente con el respeto mutuo entre los ciudadanos.[51]

Incluso oponerse a una práctica cultural opresiva puede demostrar más respeto por las personas vulnerables que ser indiferente a

50 *Ibid.*, p. 94. El artículo de Obermeyer ofrece el análisis más completo de los datos disponibles, pp. 77-106.

51 Diversos teóricos de la política defienden la compatibilidad entre el respeto mutuo y el partidismo. Véanse, por ejemplo, los comentarios de William Galston, Robert George, Jane Mansbridge, Cass Sunstein, Amy Gutmann y Dennis Thompson, en Stepehen Macedo (ed.), *Deliberative politics: Essays on democracy and disagreement*, Nueva York, Oxford University Press, 1999. Véase también Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and disagreement*, Cambridge, Belknap Press, 1996.

cómo se las trata dentro de su cultura.[52] Si tenemos en cuenta que disentir suele ser peligroso para las personas vulnerables, la oposición de quienes no pertenecen al grupo puede ayudar a abrir la puerta al disenso interno al darles a los potenciales disidentes aliados poderosos para su causa. Se requeriría de las adolescentes un valor extraordinario (y probablemente, también previsión) para oponerse a la clitoridectomía o a la infibulación cuando se enfrentan a la educación y socialización en sentido contrario, y en especial si se les ha hecho creer que apartarse de las normas culturales las llevará a la exclusión de su cultura. Ante esas circunstancias, los aliados externos pueden hacer que la oposición interna sea más un poco más fácil.

Aun cuando muchos miembros vulnerables de una cultura no formen alianzas con críticos ajenos al grupo, la crítica desde afuera de las prácticas opresivas puede demostrar respeto por el potencial que tienen las personas de convivir en igualdad civil, más que de una manera que subordine la libertad de algunos individuos (en este caso, las mujeres) a otros (los hombres). Las mujeres que desean ser tratadas con igualdad civil también ven que existe una opción fuera del grupo, si no pueden cambiar las prácticas de su cultura. Esa posibilidad aumenta su libertad para identificarse como ellas prefieran, y no como los miembros dominantes de la cultura decidan. La crítica externa puede hacer que el derecho de salida de los individuos sea más efectivo que de otro modo. También, la crítica a la desigualdad civil y a la falta de iguales libertades es el primer paso por reivindicar los derechos fundamentales.

La crítica desde afuera no está exenta de serios riesgos. Uno de esos riesgos es equivocar la interpretación de la situación, y otro consiste en estar en lo cierto pero ser contraproducente. El riesgo de un malentendido en la crítica, por supuesto, siempre está presente, pero se da

52 Véase una amplia defensa de los derechos fundamentales de las mujeres, en contra de las prácticas culturales que claramente amenazan esos derechos, en Susan Moller Okin, *Is multiculturalism bad for women?*, editado por Joshua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum, Princeton, Princeton University Press, 1999; Martha C. Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), *Women, culture, and development: A study of human capabilities*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, y Martha C. Nussbaum, *Sex and social justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999.

una situación particularmente preocupante cuando los críticos aceptan en sus propias culturas prácticas que son tan problemáticas como aquellas que someten a despiadada crítica cuando las practican los demás. Este tipo de crítica mal encarada suele ser difícil de identificar debido a los desacuerdos acerca de qué constituye una práctica igualmente problemática. Una controversia que ya es clásica y que ilustra ese riesgo es el "problema del velo" en Francia. En 1989, tres adolescentes musulmanas concurrieron a la escuela pública local de Creil llevando puesto el chador. En Francia las escuelas públicas son laicas, por ley y por una tradición de varios siglos. La ley aplicable en este caso, que databa de 1937, prohibía el uso ostensible de símbolos religiosos en las escuelas administradas por el gobierno. Pero la ley fue mejor honrada con el olvido que con la observancia, ya que se permitieron símbolos religiosos "poco llamativos"; los crucifijos y las kipás se consideraron poco llamativos, pero no los velos. Aunque los velos sean más llamativos en este contexto cultural, ¿eso justifica que se los prohíba, y no a los crucifijos y las kipás?

Mientras algunos ciudadanos buscaban prohibir el chador como protesta contra la inmigración de musulmanes a Francia, muchos liberales protestaban por el simbolismo sexista del chador, porque menoscaba la igualdad de género que las escuelas públicas deberían (y supuestamente podían) transmitir a todos los estudiantes. Los liberales se dividieron, acérrimos, entre prohibir el chador y permitirlo con el fundamento de que el simbolismo religioso es diferente según el contexto social. El propio hecho de que las niñas musulmanas y sus padres estuvieran dispuestos a que se las educara en escuelas públicas se puede considerar un signo de cambio cultural, como lo sería la buena disposición de las escuelas a educar a las niñas que llevaban chador como iguales de las chicas y muchachos que no lo usaban. Si hago mención de esta controversia, que sigue vigente en Francia, no es para resolverla sino para ilustrar cuán difícil puede ser realizar comparaciones adecuadas entre prácticas culturales diferentes, con una mente ecuánime. La deliberación democrática sobre tales controversias debería incluir principalmente a las personas cuyas prácticas culturales están bajo crítica y amenazadas de extinción. A falta de observadores imparciales desde el punto de vista cultural para dirimir esas controversias, es particu-

larmente importante la presencia de personas que representen todas las diferencias culturales relevantes.[53]

Cuando nos abocamos a criticar culturas ajenas, también es fácil subestimar el riesgo de ser contraproducentes. Algunos críticos que argumentaban en favor de no admitir el velo islámico en las escuelas públicas francesas suponían que en ese caso las adolescentes musulmanas iban a asistir a la escuela sin el velo, más que a ser sometidas a una educación más sexista por los padres. Y aun cuando los críticos procuren ser respetuosos, aquellos a quienes se refiere la crítica pueden considerarla precisamente lo contrario de respetuosa: humillante para ellos y su cultura. Mientras más amplia sea la distancia cultural entre los críticos y aquellos a cuyas preferencias culturales se oponen, mayor es el riego de conflicto entre el mensaje planeado y lo que se percibe.

Anne Fadiman narra en *The spirit catches you and you fall down* la historia, trágica y amargamente verídica, de una falta de conexión semejante.[54] Una familia hmong emigrante de Laos, que no hablaba inglés, trató de cuidar a su hija Lia Lee, una niña epiléptica, según los entendimientos de su propia cultura, que entraban en conflicto en todos los puntos clave con lo que los médicos estadounidenses opinaban que sería lo mejor, clínicamente, para la niña.

Cuando el saber y entender de los padres entra en colisión con las indicaciones de los médicos, la salud de Lia se deteriora. Tanto los padres como los médicos tienen buenas intenciones. Los médicos distan de ser perfectos en sus prescripciones clínicas, y son todavía más falibles al tratar de evaluar en qué debería mejorar la vida de Lia, considerando todas las circunstancias. Aun así, son competentes según todo criterio razonable, y dedicados más allá de su deber profesional;

53 Trato el "problema del velo" en "Challenges of multiculturalism in democratic education", en Fullinwider (ed.), *Public education in a multicultural society*, *op. cit.*, pp. 156-179. Véase un lúcido y extenso relato de esa controversia, en conexión con una serie de argumentos en favor de la deliberación democrática para su resolución, en Seyla Benhabib, *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*, Princeton, Princeton University Presss, 2002 [trad. esp.: *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz editores, 2006] .

54 Anne Fadiman, *The spirit catches you and you fall down*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1999.

el tratamiento de Lia no les reporta ningún beneficio económico y sí mucho desgaste emocional. Los Lee son padres amorosos al extremo, y también hacen todo lo que esté a su alcance para ayudar a Lia. No obstante, en violento contraste con la opinión de los médicos, ellos creen (entre otras cosas) que la epilepsia no es una enfermedad, sino una inspiración divina. Los padres y los médicos dedican tiempo y cuidados extraordinarios en su intento de ayudar a Lia. Pero a menudo eso empeora las cosas, porque existe muy poca confianza entre ellos; ni siquiera una base para desarrollarla. El eje de la cuestión era el concepto mismo de qué significaba ayudar a Lia. Los puntos de vista no son complementarios sino que están en conflicto, y es difícil incluso imaginar cómo podrían haber llegado a ser, en el corto plazo, lo bastante complementarios para superar los muchos desentendimientos que resultaron en una tragedia. (Los médicos podrían haber recurrido más a un traductor, pero la traducción por sí sola no hubiera sido suficiente para salvar la distancia entre culturas.)

Tragedias de esa clase (Lia muere al cabo de una serie de episodios traumáticos) podrían considerarse inevitables en situaciones en que es tan limitada la comunicación entre culturas. Los Lee, después de un largo desfile de experiencias opresivas que sufrieron antes de emigrar a los Estados Unidos, habían aprendido las ventajas de ser tenazmente independientes y no confiar en los demás. Se aferraban con firmeza a una religión que ve en la epilepsia una especie de espíritu divino, una visión compartida por muchas culturas hasta hace muy poco en la historia de la humanidad. En resumen, vemos que los compromisos más profundos con la cultura de los padres y de los médicos tenían muy poco en común, y la dificultad de comunicarse a través de esa brecha cultural es demasiado amplia en las democracias actuales. Cuando dos culturas se enfrentan con conflictos extremos, tales como ver la epilepsia como una enfermedad frente a considerarla un espíritu divino, las perspectivas culturales opuestas podrían parecer abarcadoras de la identidad de los individuos que adhieren a esa perspectiva. Pero, incluso en este contexto, las culturas resultan no ser abarcadoras por completo. La familia Lee y los médicos aprenden muchísimo unos de otros, y a medida que avanza la narración cambian notablemente, pero no lo suficiente para cerrar una brecha que termina siendo trágica.

Cuando los críticos no han tenido un acercamiento directo a las personas con cuyas prácticas culturales disienten, es casi seguro que la crítica no será tomada a bien. En el caso de Lia, la niña necesitaba como cuestión de vida o muerte un tratamiento médico que los padres podrían haberle suministrado de una manera que comprendieran y aceptaran. El único modo de evitar el desentendimiento trágico hubiera sido mediante un grado de comprensión mutua mucho mayor que lo posible en una relación estrictamente profesional o entre personas que insisten en afirmar sus derechos fundamentales. Supóngase que la mayoría de los que critican las prácticas médicas de los hmong están en lo correcto, científicamente, en sus críticas. También, al criticar la medicina hmong están ejerciendo el derecho a la libre expresión. Pero tal como se ilustra vívidamente en el relato que Fadiman hace sobre Lia, esas críticas pueden resultar sumamente inadecuadas para el fin que está en juego; y a menudo, no vienen al caso para ayudar a personas bien intencionadas, como los padres de Lia, a manejar su enfermedad. Estas historias de conflictos culturales dentro de una misma sociedad democrática dan lugar a preguntarse si es posible que nos opongamos a prácticas culturales extrañas a las nuestras, y al mismo tiempo respetar (y no dañar) a las otras personas, tan comprometidas con llevar a cabo esas prácticas como nosotros podemos estar en oponernos.

¿Existe alguna manera de expresar el respeto aun a través de las brechas culturales, pero oponiéndose a las prácticas culturales que uno razonablemente opina que vulneran la igualdad civil o la igual libertad de los individuos? Una manera que podría ser productiva es la que ejemplifica la reacción de un grupo de médicos de Seattle, que en 1996 se enfrentaron con padres somalíes, inmigrantes recientes, que solicitaron a los médicos la clitoridectomía para sus hijas adolescentes. Los médicos se negaron a efectuar las clitoridectomías, pero ésa no fue su única respuesta. Cuando los padres expresaron claramente su decisión de hallar alguna manera de que sus hijas fueran iniciadas en su cultura de origen, los médicos conferenciaron con los padres y las adolescentes, se reunieron con la junta directiva del hospital, y se llegó a una alternativa frente a la clitoridectomía. Los médicos propusieron realizar a las adolescentes una especie de circuncisión femenina, una intervención que no implica extir-

par el tejido del clítoris, con el consentimiento informado de los padres y también de las hijas. (Nótese que los médicos consideraron el consentimiento informado como un criterio no suficiente, pero sí necesario.)

La contrapropuesta fue que el cirujano practicaría una pequeña incisión, con anestesia, sobre el capuchón del clítoris. Tal cirugía se propuso sólo con el conocimiento de que se podía realizar de manera segura, tanto como la circuncisión masculina convencional en los Estados Unidos, y probablemente menos dolorosa. Se la recomendó como una manera de conformar a un grupo de padres inmigrantes somalíes y a sus hijas, evitando la clase de cirugía genital incapacitante (como la infibulación y la clitoridectomía) que tiene consecuencias postoperatorias dolorosas y que los padres querían que se les practicara a las niñas, de ser necesario, fuera del país.

Muchas personas que aceptan la legalidad de la circuncisión masculina en los Estados Unidos objetaron la propuesta de Seattle con tanta vehemencia como se oponen a la clitoridectomía y a la infibulación. En consecuencia, amenazaron con demandar ante la corte al hospital de Seattle si se llevaba adelante la propuesta.[55] Los opositores a la propuesta hacían notar que incluso esa pequeña incisión podía ser vista como una manera de simbolizar la subordinación de las mujeres en la cultura somalí y estadounidense. Una dificultad con ese argumento es que lo mismo podría decirse de muchas cirugías estéticas que se les realizan legalmente a las adolescentes norteamericanas con el consentimiento de los padres: que serían vistas como símbolo de la subordinación de las mujeres en la cultura estadounidense mayoritaria, y que además someten a las adolescentes al dolor y los peligros de una cirugía.[56] Los que se oponen a la pro-

55 D. L. Coleman, "The Seattle compromise: Multicultural sensitivity and americanization", *Duke Law Review* 47, 1998, pp. 717-782. Véase también Shweder, Minow y Markus (eds.), *Engaging cultural differences*, *op. cit.*, p. 231.

56 Sin embargo, no intento decir que las reacciones negativas a la propuesta del hospital estaban determinadas culturalmente. Un activista inmigrante etíope, por ejemplo, declaró ante el *Seattle Times*: "¿Cómo es posible que remotamente les haya pasado por la cabeza [realizar la circuncisión femenina]? Lo que necesitan los somalíes, lo que necesitamos los inmigrantes como yo, es educación, no sensibilidad a la cultura". Citado por Levy en *The multiculturalism of fear*, *op. cit.*, p. 55. Véase el comentario de Levy, pp. 53-57.

puesta de Seattle aceptan la legalidad de esa clase de cirugías estéticas; no amenazan con demandar judicialmente a los hospitales, a los médicos o a los padres que habitualmente participan de esas cirugías corrientes. Además, es probable que la cirugía propuesta simbolizara algo muy diferente para las personas a las que afectaría de manera más directa. Oponerse a la legalización de un tipo de cirugía estética que, por lo demás, es segura e inofensiva, por motivos de simbolismo solamente, es una postura débil para alguien que defiende la condición de personas libres e iguales.

La circuncisión femenina propuesta por el hospital de Seattle habría sido más segura y menos dolorosa que muchas cirugías estéticas. Lo que es más importante, esa cirugía, al igual que la circuncisión masculina pero a diferencia de la infibulación y la clitoridectomía, no podría de manera creíble considerarse violatoria de un derecho fundamental, porque no es dolorosa y no perjudica la función sexual. Si es razonable pensar que las adolescentes pueden consentir colocarse aros perforantes en el ombligo, la lengua, la nariz y las orejas, no es menos razonable pensar que podrían consentir esa cirugía. Y no es más razonable pensar que el consentimiento es un criterio suficiente para juzgar si está justificada o no. La ausencia de daño físico es otra condición necesaria.

El derecho de oponerse a las prácticas culturales que violan los derechos básicos es tan fundamental como cualquier otro derecho en una democracia. Ciertamente, ese derecho podría considerarse una obligación (no imponible) de los ciudadanos. Pero cuando los ciudadanos son selectivos al oponerse a prácticas culturales ajenas que son tan compatibles con el hecho de ser personas libres e iguales como lo son otras prácticas culturales conocidas (y cuya legalidad está bien afianzada), se confirma la lamentable tendencia de los gobiernos democráticos a limitar los derechos básicos de los integrantes de minorías culturales más que los derechos de los miembros de culturas mayoritarias. Y esa tendencia también exacerba la desigualdad civil.

Un modo que tendrían las sociedades democráticas para contrarrestar esa tendencia es crear más foros (siguiendo el modelo de las mejores juntas examinadoras institucionales de los hospitales), con representantes profesionales y legos de las culturas minorita-

rias y mayoritarias para deliberar entre ellos acerca de casos controvertidos. Esas deliberaciones animan a los individuos de perspectivas culturales diferentes a intercambiar opiniones, ampliar sus conocimientos, y en consecuencia, llegar a una decisión colectiva más ampliamente informada. La deliberación no garantiza el acuerdo; pero incluso un desacuerdo continuado es bueno para una sociedad democrática, en la medida en que refleja más entendimiento mutuo que el que de otro modo existiría, y les brinda a los ciudadanos la oportunidad de demostrar respeto mutuo salvando la brecha cultural mientras continúan estando en desacuerdo, como invariablemente harán las personas libres.[57]

Los foros deliberativos también son valiosos cuando sus miembros buscan lograr puntos de convergencia significativos entre perspectivas culturales diferentes acerca de qué prácticas culturales son legalmente defendibles y cuáles no. Vale la pena destacar que ahorrarse el desacuerdo moral es posible sólo si se dan dos condiciones complementarias. La primera, que muchas veces los teóricos de la cultura pasan por alto, es que los grupos de identidad cultural no incluyen en su totalidad las identidades individuales. La segunda, a menudo desestimada por los liberales, es que la protección de la igualdad civil y la igualdad de libertades y de oportunidades no es inclusiva de la totalidad de la política democrática. Una concepción de la política democrática debe permitir el espacio moral para un razonable desacuerdo, y para que las controversias que pertenecen al ámbito del desacuerdo razonable se traten de manera diferente que las controversias que amenazan los derechos humanos fundamentales.

Las muchas prácticas que se subsumen bajo el término mutilación genital femenina proporcionan un buen ejemplo para distinguir entre distintas prácticas culturales, desde el punto de vista teórico y práctico. Desde una perspectiva que defienda los derechos humanos, se debe objetar la legalización de la infibulación y la clitoridectomía con el fundamento de que esas cirugías les causan un daño

57 Se puede hallar otra defensa de la deliberación sobre la diversidad cultural, que se basa en algunos de los mismos principios democráticos pero se centra en culturas diferentes, en Benhabib, *The claims of culture*, *op. cit.*

físico irreversible a las niñas. Al mismo tiempo, y por razones que son completamente compatibles, se puede defender la legalización de la cirugía propuesta por el hospital de Seattle, aunque algunos de los que defienden su legalidad no la prefieran (como ocurre con la circuncisión masculina y toda la variedad de *piercing* corporal). El riesgo de cometer una falta de respeto al oponerse a prácticas culturales valoradas se puede evitar (o al menos disminuir) cuando las sociedades democráticas, y los ciudadanos que las sostienen, demuestran estar dispuestos a dar lugar a prácticas controvertidas de culturas minoritarias en los mismos términos en que aceptan prácticas comparables de culturas más generalizadas que no sean violatorias de los derechos humanos.

Permitir que exista una práctica cultural (como la violencia en la cultura popular estadounidense de hoy), por supuesto, no equivale a recomendarla. Pero la distinción entre permitir y recomendar se suele pasar por alto cuando se evalúan prácticas culturales ajenas. Por lo tanto, sería útil recordar las muchas prácticas culturales familiares a las que reaccionamos con disgusto, y formular criterios explícitos para buscar un recurso legal en nombre de la protección de los derechos individuales. Luego, deberíamos emplear los mismos criterios para las prácticas conocidas y las ajenas. De ese modo, es más probable que podamos reconocer la importancia de defender los derechos individuales básicos frente a ciertas prácticas culturales que vulneran los derechos humanos y también de tolerar algunas prácticas culturales "repulsivas" que no violan los derechos humanos, aunque puedan ofender nuestra sensibilidad moral o estética.

Si bien puede ser difícil trazar la línea entre una violación a los derechos humanos y una práctica cultural que es meramente desagradable, la negativa a demarcar esa línea deja a las democracias con dos alternativas injustificables: prohibir todas las prácticas culturales que ofenden a la mayoría, en nombre de los derechos (es decir, la regla de la mayoría), o permitir todas las prácticas culturales, a expensas de los derechos (y de la regla de la mayoría). Sería mucho más defendible que las sociedades democráticas reconocieran la necesidad de proteger los derechos humanos, les dieran espacio a las conductas objetables que no fueran violatorias de los derechos humanos y fomentaran la deliberación entre una diversidad de ciudadanos y

sus representantes responsables, en especial en los extremos controvertidos (como en el caso de la circuncisión en Seattle).

La controversia del hospital de Seattle también ilustra, en un microcosmos, la importancia de una presencia cultural diversa en democracias que adoptan decisiones. Hay un debate abierto acerca de si es importante que los miembros de grupos en situación de desventaja estén representados por personas que comparten su identidad grupal cuando podrían estar tan bien representados sustantivamente por personas que defienden sus intereses y comparten sus valores, mas no su identidad grupal.[58] La representación sustantiva es buena hasta donde alcanza, pero con frecuencia no avanza lo suficiente en la comprensión de situaciones (como la controversia de Seattle) en las que los miembros de los grupos desfavorecidos tienen motivo para sospechar que no es muy probable que su punto de vista (incluidas sus particularidades culturales) reciba igual consideración y un tratamiento justo a menos que ellos en persona, o representantes de su grupo, estén presentes en las deliberaciones. La necesidad de esa presencia política es especialmente intensa cuando, de otro modo, sería improbable la justa apreciación de la particularidad cultural, y se prevé que resultaría en desigualdad de libertades u oportunidades para los miembros del grupo.

Pero como la presencia de los miembros del grupo no garantiza la igual consideración, y su ausencia no descarta un resultado justo, los argumentos en favor de la deliberación inclusiva son necesariamente contingentes y probabilísticos. Un fundamento contingente y probabilístico no es menos importante para invocarlo en defensa de un proyecto de representación democrática, en especial si ese proyecto es coherente con la *expresión* de la igualdad civil. Una manera de *expresar* la igualdad civil de las personas es incluir a integrantes de minorías culturales desfavorecidas en los cuerpos deliberativos y decisorios, de manera que cuando se debaten los diversos reclamos culturales, como en el caso de los padres somalíes, haya más probabilidades de que reciban igual consideración. No obstante, la igual

58 Para un comentario sobre los argumentos en favor de la representación descriptiva de los grupos identitarios, véanse Anne Phillips, *Engendering democracy*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1991, y Melissa Williams, *Voice, trust, and memory*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

consideración no significa que todos los reclamos culturales se consideren con el mismo mérito. Por el contrario, igual consideración significa que los reclamos culturales se consideren, tanto como sea posible, en base a sus méritos más que en base a quién formula el reclamo o cuán conocidos o extraños nos resulten esos reclamos en virtud de nuestros prejuicios culturales en particular.

SUPERVIVENCIA CULTURAL

Escribe Charles Taylor: "Indiscutiblemente [...], hoy cada vez más sociedades resultan ser multiculturales, en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que busca sobrevivir".[59] ¿Acaso todas las comunidades culturales que desean sobrevivir en las democracias contemporáneas tienen un derecho grupal a sobrevivir? Si es así, algunos derechos humanos fundamentales ocuparían un segundo lugar detrás de la supervivencia de ciertas culturas. Taylor defiende la supervivencia cultural, pero no al precio de que se vulneren los derechos humanos fundamentales.[60] Sin embargo, antes de decidir si la supervivencia cultural debería ir a la zaga de los derechos humanos fundamentales, necesitamos saber qué es la supervivencia cultural.

La noción de supervivencia cultural es difícil de precisar, lo cual sorprende, dado el papel central que ocupa en muchas argumentaciones políticas en favor de los grupos culturales. ¿A qué se refieren los defensores del apoyo político para la supervivencia cultural con la supervivencia de una cultura? Probablemente no signifique la supervivencia de esa cultura completa, ya que no hay motivo para pensar que el *statu quo* de una cultura merece el sostén político en su totalidad. Aun cuando aceptemos, por el placer de debatir, que cada cultura es un todo discreto, no por ello debemos llegar a la conclusión de que preservar la totalidad de una cultura sería moralmente bueno, o siquiera valorable estéticamente. El camino alternativo,

59 Taylor, *Multiculturalism*, *op. cit.*, p. 61.
60 *Ibid.*, p. 59.

señalar partes esenciales que deben ser preservadas, es todavía más desalentador. ¿Qué partes de la cultura es esencial preservar con el fin de que sobreviva esa cultura?

Las culturas están en continuo cambio, en virtud de las interpretaciones creativas y las acciones de las personas que se identifican con esas culturas, y de sus interacciones con otras personas y otras culturas. Dado que una cultura no incluye por completo la identidad de sus miembros, el cambio cultural no se puede considerar equivalente a una alteración coercitiva de las identidades de las personas, que sería cuestionable. Si hablamos de considerar la supervivencia cultural como un valor moral en la política democrática, para ser sopesada frente a la protección de los derechos humanos debe tratarse de algo más aparte de la conservación de las prácticas culturales existentes. ¿Qué podría ser ese "algo" con valor moral?

Supóngase que la supervivencia de una cultura significa la supervivencia de las personas que actualmente se identifican con esa cultura. En ese caso, el valor de la supervivencia cultural es otra manera de expresar el derecho a la supervivencia personal y a la vez destacar la mayor vulnerabilidad de las minorías culturales. Las sociedades democráticas deberían proteger a esas personas contra los mayores riesgos de enfermedad y de muerte resultantes de que su identidad cultural es más vulnerable. Si la supervivencia cultural implica que las personas que se identifican con culturas desfavorecidas tienen exactamente el mismo derecho a la vida, punto por punto, como el derecho de los miembros de culturas más dominantes, entonces los partidarios de la democracia pueden estar bien dispuestos a defender la supervivencia cultural. Es que así entendida, la supervivencia cultural no requiere ningún derecho grupal especial. En lugar de eso, es una forma abreviada de defender los derechos humanos de los miembros de culturas desfavorecidas; está diciendo que a ninguna persona se le debería negar un derecho a la vida igual de efectivo a causa de identidades culturales grupales que no son simplemente una cuestión de preferencias y que no amenazan los derechos humanos de los demás. Lamentablemente, no es esto lo que suele significar la supervivencia cultural cuando se la invoca en reclamos políticos. Tampoco es cierto que la superviven-

cia de una cultura se pueda equiparar de modo significativo con la supervivencia de las personas individuales, dado que esas personas podrían no proseguir con la cultura.

Casi siempre, supervivencia cultural quiere significar algo más, o algo diferente, que la supervivencia de las personas que se identifican con una cultura. Supervivencia cultural a menudo se refiere a asegurar la continuidad en el tiempo de un "pueblo" (como podrían ser los catalanes, los vascos, los habitantes de cultura francesa de la provincia canadiense del Quebec [*québécois*], los maoríes o los franceses) que se identifica con una cultura. La supervivencia, en ese sentido, difiere del primer significado porque no se refiere ya a proteger la vida de ninguna persona en particular, sino más bien a prolongar la "vida" de una colectividad. Supongamos que todos los individuos que hoy en día se identifican con cierta cultura específica están en su mejor momento, pero con el tiempo, sus hijos y nietos se asimilan a otra cultura, y así a la larga se extingue la cultura de sus padres. Ese suceso no sería compatible con la supervivencia cultural (aun cuando no haya habido vidas humanas amenazadas ni se hayan vulnerado derechos fundamentales) porque un grupo cultural distintivo ha dejado de existir, aunque no hubo ninguna amenaza injustificada a la supervivencia de sus miembros. (En el caso de la cultura nazi o estalinista, por ejemplo, se podría tener la esperanza de que ocurriera así. Con respecto a las muchas otras culturas que encarnan valores positivos, su desaparición se podría lamentar fervientemente, incluso si ningún individuo fue lesionado. La pérdida de la cultura yiddish es lamentable por sí misma; las injusticias que acompañaron esa pérdida son más que lamentables.)

La supervivencia de un pueblo culturalmente específico, más que la supervivencia de personas, capta lo que la mayoría de los que abogan por el derecho a la supervivencia cultural quieren decir con ese término. Honrar el derecho de supervivencia cultural requiere perpetuar un grupo asociado con determinada cultura, aunque de otro modo sus miembros y su descendencia con el tiempo decidan libremente identificarse con otra cultura. Esta forma de entender la supervivencia cultural provoca una pregunta inmediata: ¿cómo podemos saber si en realidad el mismo grupo cultural en particular sobrevive con el tiempo? La respuesta más común sería dar por sentado

que cuando subsisten algunas características particulares de la cultura (como ser, el idioma), sigue siendo la misma cultura. Cuando Taylor defiende el apoyo democrático al derecho de los grupos a su supervivencia cultural, lo hace con el propósito de asegurar la supervivencia en el tiempo de ciertas características centrales de un grupo cultural como los *québécois*, el idioma entre las más obvias, más que simplemente la subsistencia de las personas que se identifican con el grupo en un momento dado. (Sin personas vivientes que se identifiquen con la cultura, ésta no sobreviviría, pero que las personas sobrevivan no es suficiente.)

Surge entonces la pregunta de si la supervivencia cultural, así entendida, debería tener apoyo de la democracia, y por qué. Una respuesta puede ser que las culturas encarnan valores positivos (por ejemplo, el valor estético de la lengua francesa) y el apoyo democrático a esos valores es bueno, siempre que no se violen derechos fundamentales. Si el apoyo del Estado a una cultura no vulnera los derechos fundamentales, los ciudadanos democráticos pueden de manera legítima apoyar la supervivencia de esa cultura en el tiempo, tanto como podrían legítimamente recabar el apoyo del Estado para preservar en el tiempo creaciones artísticas valiosas.

El valor objetivo que encarnan algunas prácticas culturales no es el único elemento, ni siquiera el principal, para defender el apoyo democrático a la supervivencia cultural. La defensa primordial es la identificación valorada de los individuos con las culturas y la certeza de que su identidad cultural tenga tan buena ocasión como la de los demás de perpetuarse en el tiempo en la comunidad con la cual ellos están conectados. Si sólo a los miembros de las culturas dominantes se les da esa seguridad, ¿no es injusto? Sería razonable que la oportunidad de vivir de manera que asegure la perpetuación en el tiempo de la comunidad cultural a la que uno pertenece se considere como una valiosa oportunidad para que la sociedad democrática se la garantice a sus miembros. Si ésa es una oportunidad valiosa, este argumento ayuda a explicar que se critique a algunos liberales que defienden la neutralidad cultural del Estado y por lo tanto se oponen al apoyo democrático de las culturas minoritarias. A esos liberales se los acusa de favorecer injustamente las operaciones cotidianas de las democracias a través de un idioma y

costumbres dominantes, sin mostrar debida consideración por el valor legítimo que los miembros de culturas minoritarias le otorgan a asegurarse de que *su* cultura tenga igual oportunidad de perdurar en el tiempo.

La preocupación de muchos liberales que critican el apoyo estatal a la supervivencia cultural es que a través de ese apoyo se puedan violar derechos humanos tan básicos como la libertad de expresión y la libertad religiosa. ¿Cómo podría un Estado democrático que protege los derechos fundamentales, al mismo tiempo, asegurar a todos los ciudadanos que la cultura de su preferencia tenga iguales oportunidades de sobrevivir en el tiempo? Un Estado democrático no podría asegurar una garantía tan general. Los ciudadanos democráticos deben ser libres de criticar o directamente de no seguir prácticas culturales heredadas y en consecuencia adoptar nuevas prácticas que podrían llevar a la desaparición de una cultura con la que algunas personas se identifican. Cuando una cultura se ve amenazada de extinción porque no hay suficientes personas que la valoren tanto como para mantenerla viva mediante sus propias libertades cívicas, los intentos políticos de evitar su extinción pueden fácilmente convertirse en tiránicos. Los gobiernos se pueden extralimitar en su propósito de asegurar la supervivencia de una cultura, por ejemplo, si les prohíben a los ciudadanos que aprendan o hablen otro idioma que no sea el protegido, o les prohíben rendir culto de maneras que amenacen a la cultura protegida. Un Estado democrático fácilmente se puede volver tiránico en facetas pequeñas pero significativas debido a un interés excesivo por la preservación de la cultura.

No obstante, ese mismo interés en resistir la tiranía empuja precisamente en dirección opuesta cuando una cultura está amenazada como consecuencia de injusticias que se cometen contra sus miembros. En ese caso, un Estado democrático podría estar obligado a apoyar una cultura a fin de ayudar a superar las injusticias que se infligieron a los miembros de esa cultura. Una de esas injusticias es la desaparición prematura de la cultura. Entre las peores injusticias que se cometen contra los individuos estuvo siempre, y sigue estando, la amenaza de exterminar a grupos enteros de personas a causa de su identidad cultural. Los estados democráticos tienen la

obligación de contrarrestar la amenaza de extinción cultural cuando se presenta como subproducto de la injusticia cometida contra un grupo. En ese caso, estaría en juego la supervivencia cultural al costo de los derechos individuales. La manera más directa de defender esta clase de supervivencia cultural es defender los derechos humanos. Dado que una cultura puede dejar de existir como consecuencia de injusticias sistemáticas cometidas contra las personas que se identifican con esa cultura, esas personas pueden tener un derecho grupal a que la cultura sobreviva. Ese derecho grupal, lejos de poner en peligro los derechos humanos, deriva de los derechos humanos de igual libertad e igualdad civil.

Por lo tanto, la supervivencia cultural por sí misma y en sí misma no es un derecho humano, puesto que los beneficiarios y sujetos últimos de los derechos humanos deben ser las personas, y el precio de permitir que algunas culturas sobrevivan puede consistir en la violación de derechos humanos. Una vez que prestamos atención a la advertencia de no subordinar el bienestar de los individuos a los grupos, también debemos reconocer que la supervivencia cultural todavía puede ser un derecho derivado importante, en algunas circunstancias. Luchar contra la herencia de injusticias históricas que se perpetraron hacia los integrantes de grupos desfavorecidos puede implicar apoyar su cultura y respetar sus derechos políticos grupales a apoyar su propia cultura en la medida en que está en peligro de extinción como consecuencia de las injusticias. En el caso de muchos grupos aborígenes, como los inuit del Canadá y los pueblo de los Estados Unidos, las injusticias son legión; entre ellas, un legado de antigua data de violencia, desposesión, violación de tratados y cancelación unilateral por parte del grupo más poderoso.[61] Entre las consecuencias de esas injusticias está que se ve amenazada la capacidad de autogobierno de esos grupos, lo que a su vez amenaza su posibilidad de apoyar sus propias preferencias culturales con métodos políticos legítimos.

61 Para una defensa de la situación distintiva que tienen los grupos aborígenes en las sociedades democráticas en relación con otras culturas minoritarias, basada en las injusticias históricas cometidas contra esos grupos, véase John R. Danley, "Liberalism, aboriginal rights, and cultural minorities", *Philosophy and Public Affairs* 20, N° 2, primavera de 1991, pp. 168-185.

Las injusticias históricamente cometidas contra los miembros de los grupos aborígenes siguen gravitando en la defensa de honrar su soberanía política (no absoluta) y su capacidad para sustentar su cultura de manera acorde con el respeto de los derechos humanos de sus integrantes. Por lo tanto, la lucha contra la injusticia puede considerarse bien servida, por ejemplo, si se cumplen los tratados que les dan a los grupos aborígenes derechos de autogobierno, hecho que a su vez les otorga más poder que el que de otro modo tendrían para apoyar la cultura que prefieren colectivamente. Pero la lucha contra la injusticia no está bien encarada si se eleva la cultura en sí misma (algo que no es consciente ni sensible) por encima de las personas conscientes y sensibles, que podrían legítimamente ejercer su libertad para apoyar prácticas culturales distintas de las que heredaron. Atribuirles a las culturas un derecho grupal a la supervivencia, independiente de los derechos humanos, es el camino hacia la tiranía y la injusticia. Siempre que una cultura se ve amenazada a causa de injusticias perpetradas contra los individuos, deben abordarse las injusticias propiamente dichas. Una manera de encarar las injusticias cometidas contra las personas a causa de su identidad cultural es brindar apoyo público a sus instituciones culturales preferidas. No obstante, tratar las injusticias de esa manera no implica crear un derecho grupal a la supervivencia cultural.[62]

Los gobiernos democráticos podrían defender justificadamente la supervivencia de muchas culturas por deferencia a sus ciudadanos y a la identidad cultural y las predilecciones que ellos valoran, siempre y cuando esa defensa no eleve el derecho grupal a la supervivencia por encima de los derechos fundamentales de los individuos. Puesto que el contenido preciso de los derechos fundamentales está sujeto a algunos desacuerdos, queda lugar para una discusión razonable acerca de cuándo las medidas gubernamentales en apoyo

62 "Los grupos culturales no pueden reclamar moralmente existencia eterna, en especial si están en contra de los derechos y las elecciones de sus propios integrantes individuales, y ni hablar de sus hijos y los hijos de sus hijos. Lo que sí tienen es el derecho a ser libres de las circunstancias bajo las cuales su existencia continuada sería imposible debido a injusticias como las que enfrentaron las comunidades aborígenes en todo el mundo", Michael Blake, "Rights for people, not for cultures", *Civilization*, agosto-septiembre de 2000, pp. 50-54.

de una cultura violan los derechos fundamentales y cuándo no. La ley de señalización de Quebec, que requiere que el francés sea el idioma dominante en los carteles comerciales, pero permite que se empleen otros idiomas, ¿viola el derecho fundamental de la libertad de expresión? Hay límites justificables para el ejercicio de la libertad de palabra, y dicha ley (esto se puede reconocer ya sea que uno esté de acuerdo o no) no impide a las personas que se expresen en público en cualquier idioma. Una ley anterior prohibía el uso de otro idioma que no fuera el francés en los carteles de los comercios. ¿Esa ley violaba el derecho fundamental de libre expresión? Los derechos fundamentales de, por ejemplo, los ciudadanos judíos de Quebec, ¿quedaban vulnerados cuando se les prohibía escribir, y por lo tanto leer, carteles públicos con la palabra "kosher" en hebreo además de francés? A veces es forzoso tomar decisiones arbitrarias en estos asuntos de derechos fundamentales acerca de los cuales las personas pueden tener razonables desacuerdos.

Ese desacuerdo razonable no es excusa para renunciar a nuestro buen juicio en esos temas. Lo que está en riesgo no es de poca importancia, y algo que está más allá de cualquier opinión razonable (creo yo) es que todas las personas tienen el derecho básico de llegar a conclusiones acerca de los derechos fundamentales de los individuos y de expresar esas conclusiones en público de manera pacífica. Justificar los intentos de imponer criterios es algo mucho más difícil. Una perspectiva democrática hace hincapié en que los reclamos morales de las culturas contemporáneas por la supervivencia dependen en gran medida de que esas culturas respeten los derechos humanos fundamentales, y debido a las razonables contradicciones, a menudo esa defensa se debe someter a deliberación democrática.[63] Los casos en los que las personas no están de acuerdo

63 Algunos críticos de Taylor señalan que él valora el grupo por sobre los individuos que lo constituyen, pero ésa es una representación errónea de la perspectiva de Taylor en su máxima expresión, que consiste en una crítica a los neutralistas liberales que argumentan que, para los fines políticos, los intereses individuales deben considerarse independientes de las culturas particulares. Por el contrario, Taylor afirma que los intereses individuales están preñados de bienes culturales particulares y entendimientos, incluyendo el idioma y el sentido de valiosas vocaciones, profesiones y costumbres. Asimismo, Taylor atribuye a los individuos un interés en la supervivencia de su cultura sobreviva en el tiempo, ya que las

acerca de si un derecho humano fundamental está en peligro son los principales candidatos para la deliberación democrática en curso.

En resumen: los grupos culturales no pueden abarcar la identidad de los individuos, que son agentes creativos, no sólo objetos de socialización. Los derechos humanos fundamentales son instrumentos de protección y respeto a los individuos en cuanto sujetos o agentes creativos. Los estados democráticos, por lo tanto, deben dar prioridad a los derechos fundamentales por encima de las demandas de los grupos culturales que sean incompatibles con esos derechos (entendiendo por grupo tanto a una nación, como a una cultura o al Estado mismo). Cuando un Estado democrático deja de actuar así, debería estar sujeto a las mismas restricciones que cualquier grupo cultural de cuantos existen en su interior. A los grupos poderosos se les debe exigir que se impongan restricciones a sí mismos, o que se sometan a las restricciones del respeto a los derechos humanos, del mismo modo que la autoridad del Estado democrático debe autorrestringirse o ser restringida en la medida en que ello sea institucionalmente factible. (Que sea factible institucionalmente dependerá de que exista alguna otra institución efectiva que pueda ser confiable para poner en práctica los derechos humanos.) El respeto por las personas y las correspondientes obligaciones de las autoridades políticas (los límites a la soberanía) son un punto central de la perspectiva democrática.

¿UNA CULTURA DE DERECHOS HUMANOS, O MUCHAS?

Con frecuencia se enrostra a los defensores de los derechos humanos que privilegian injustificadamente una cultura en particular (la cultura de los derechos humanos) sobre todas las demás. Algunos

personas desearían asegurarse de que sus descendientes compartirán su cultura. Estas afirmaciones acerca de cómo deberíamos interpretar los intereses básicos de los individuos pueden ser discutibles, pero no son afirmaciones de que el interés del grupo tenga primacía sobre los intereses de sus integrantes. Véase Taylor, *Multiculturalism*, *op. cit.*, pp. 51-73. Para tener idea de cuán encendido puede ser el debate sobre culturalismo, véase la interacción entre David Bromwich, Michael Walzer y Taylor en *Dissent* 42, N° 1, invierno de 1995, pp. 89-106.

críticos de la cultura afirman que no hay criterios externos para juzgar a una cultura, más que los criterios de otra cultura.[64] De los partidarios de la democracia se piensa que su defensa de los derechos humanos conforma un círculo vicioso, porque para defenderlos no existe otra cosa que culturas particulares. Los derechos humanos parecen perder toda postura crítica especial en relación con las prácticas culturales opresivas. La opresión, como se dice de la belleza, está en los ojos de quien observa la cultura.

¿Existe una respuesta que les dé a los derechos humanos un estatus más allá de una cultura particular de los derechos humanos? Los que critican las prácticas culturales opresivas no necesitan alegar que se hallan por encima de todas las culturas. Pueden admitir que su identidad, en parte, está constituida por predisposiciones culturales particulares, entre las que puede estar un compromiso por los derechos humanos y por la oposición a las prácticas que vulneran esos derechos. Una identidad democrática no está por fuera y por encima de todas las culturas, observando críticamente con superioridad desde una tierra de nadie cultural. Los demócratas, igual que

64 Véase, por ejemplo, Judith Butler, "Restaging the universal", en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (eds.), *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left*, Londres y Nueva York, Verso, 2000, p. 35 [trad. esp.: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004]: "El reciente resurgimiento del 'anglofeminismo' en el ámbito académico busca reafirmar la importancia de los reclamos universales por la condición y derechos de las mujeres (Okin, Nussbaum) sin considerar las normas que predominan en las culturas locales, y sin emprender la tarea de la mediación cultural. Este intento de aplacar el problema que representan las culturas locales para el feminismo internacional no parece comprender el carácter localista de sus propias normas". Butler fusiona aquí dos críticas que se pueden separar. La primera es que las críticas a las prácticas culturales deberían emprender "la tarea de la mediación cultural" y, por lo tanto, prestar atención al contexto en el que tienen lugar las prácticas culturales. La segunda es que la norma de los derechos fundamentales es "localista". Todas las normas son locales en el sentido de que se apoyan en postulados y culturas que no son aceptadas universalmente; pero eso no implica que todas las normas tengan su defensa en una única cultura (o que las normas sean objetablemente localistas). Butler parece aceptar que ser culturalmente específico no es una crítica, y yo convengo en que la tarea de la mediación cultural es importante, como indica mi defensa de la propuesta del Hospital de Seattle. La adaptación cultural no implica aceptación, pero frecuentemente es la condición previa a la aceptación de prácticas culturales extrañas que no son peores que otras mucho más habituales y que justificadamente se aceptan en la cultura propia.

todo el mundo, se ubican dentro de las culturas; pero, en consecuencia, no están dentro de una única cultura abarcadora. Están dentro de muchas culturas diferentes y muy variadas: pueblo, navajo, hindú, musulmana, budista, catalana, china, *québécois*, canadiense angló-fona, rusa, checa o estadounidense.

Dado que algunos miembros de todas las culturas pueden estar por la defensa de los derechos humanos, sería errado decir que la defensa representa solamente otra cultura abarcadora y particularista. La cultura de los derechos no es una cultura en el sentido estricto del término. Una cultura de los derechos no tiene, ni se atribuye, las características sustantivas y las ventajas que posee una cultura. Una cultura de los derechos no tiene el propósito de ser abarcadora en su alcance en la vida de las personas. No se distingue por un idioma común, tradiciones literarias o artísticas, o por sus particulares costumbres, vestimenta, ceremonias o festividades. No proporciona a sus integrantes un sentido asegurado de pertenencia *cultural*. Una cultura de los derechos, si se insiste en denominarla así, es mucho más limitada en su alcance y mucho más abierta a contenidos alternativos que las culturas abarcadoras que los teóricos de la cultura describen y defienden.

No existe una sola cultura abarcadora de los derechos humanos, ni deberíamos aspirar a que exista ninguna cultura única caracterizada de manera abarcadora por los derechos humanos. La aspiración a los derechos humanos puede pertenecer a muchas culturas diversas. De hecho, en todo el mundo hay muchas culturas que interactúan y evolucionan y que defienden los derechos humanos, si bien todas (lamentablemente) lo hacen de manera imperfecta. Las muchas culturas que contribuyen a la democracia de los Estados Unidos no son las mismas que contribuyen a la democracia de la India, las cuales, a su vez, son diferentes de las que contribuyen a las democracias de Canadá, Sudáfrica, Australia, Suecia, Japón o los Países Bajos; aunque también se superponen sustancialmente como consecuencia de la interacción y la evolución de las culturas en todo el mundo. Todos los gobiernos democráticos están favorecidos por varias defensas culturales de los derechos humanos y obstaculizados por trabas culturales a esas defensas. Sin embargo, aquí el término “cultura” no designa una cultura abarcadora y autosuficiente; se refiere al sentido

que se le da a la cultura en el lenguaje corriente, que incluye creencias y pautas de conducta de transmisión social. Todas las democracias multiculturales albergan culturas que aceptan o rechazan diversos derechos humanos. En la mayoría de los países no democráticos también se encuentran culturas de ese tipo, aun cuando los poderes políticos gobernantes rechazan más directamente los derechos humanos que son necesarios para un gobierno democrático.

En consecuencia, sería equívoco reducir la defensa de los derechos a una única cultura de los derechos, abarcadora. Ese intento de reducción se hace eco de una crítica, también equivocada, a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por ser etnocéntrica y occidental.[65] Se trata de una acusación reiterada, pero desmentida por las identidades culturales de los redactores de la Declaración, por las muchas constituciones estatales que adoptan disposiciones sobre derechos humanos y por los centenares de organizaciones de derechos humanos que con sus integrantes abarcan todo el mundo. La redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos tuvo gran influencia de los socialistas latinoamericanos y también de la Unión Soviética, para que se incluyeran derechos sociales y económicos junto con los derechos civiles y políticos. En rigor, no se la puede llamar etnocéntrica por el contenido que le otorga a los derechos humanos, y menos aun por el origen de sus creadores.[66] Las constituciones de por lo menos veintiséis países con una amplia diversidad de comunidades culturales reconocen la Declaración Universal como el estándar por el cual sus ciudadanos pueden juzgar las acciones de sus propios gobiernos en lo que respecta a los derechos humanos.

La doctrina de los derechos humanos es multicultural. Su rechazo también lo es. Las autoridades dominantes de muchos grupos cultu-

65 Véase, por ejemplo, Antonio Cassese, "The General Assembly: Historical perspective, 1945-1989", en Philip Alston (ed.), *The United Nations and human rights: A critical appraisal*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 31. Véase también William Alford, "Making a goddess of democracy from loose sand: Thoughts on human rights in the Peoples Republic of China", en Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), *Human rights in cross-cultural perspectives: A quest for consensus*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 75.

66 Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, drafting, and intent*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1999, p. XII.

rales rechazan los derechos humanos en un sentido que si no es abarcador, muchas veces se le acerca. Los talibanes y los líderes del Khmer Rojo son ejemplos notorios. Cuando ponen en práctica su rechazo de los derechos humanos de manera aterradora, revelando que están dispuestos a la masacre de personas inocentes, a menudo a causa de una identidad cultural "errónea", solemos ser testigos de una alianza multicultural en contra de esas prácticas, entre comunidades que abarcan muchos grupos culturales. Esa alianza no representa por igual a todos los grupos culturales o nacionalidades, por motivos que se relacionan tanto con su política como con sus culturas.

La rampante violación de los derechos humanos también es ilustrativa de lo que no puede significar el hecho de que a los derechos humanos se los llame universales. No puede significar que los derechos humanos son universalmente aceptados, ni mucho menos. Que los derechos humanos se llamen universales significa que no son aplicables localmente a ciertos grupos sino a todas las personas, consideradas diferentes pero semejantes en la igualdad civil, como seres dignos, personas libres e iguales, sin distingos de su afiliación cultural. Estos fundamentos se cuentan entre los muchos posibles para defender los derechos humanos, que tienen resonancia en muchas comunidades culturales.[67] El hecho de que en muchas naciones las fuerzas dominantes, incluso en muchas democracias, rechacen algunos derechos humanos, hace que sea mucho más importante defender esos fundamentos múltiples.

Si bien los derechos humanos no tienen una defensa universal, los grupos que defienden los derechos humanos frente a sus gobiernos abundan en casi todos los países. El análisis más cuidadoso y detallado de la Declaración Universal hasta la fecha llega a la conclusión de que "a fines del siglo xx no existe una sola nación, cultura o pueblo que, de una manera u otra, no esté inmerso en el régimen de los derechos humanos".[68] Pero estar en el ámbito de los derechos humanos no implica ni de cerca una aceptación universal dentro de ese grupo. Así como son variadas las críticas a los dere-

67 Véase la Introducción a Ignatieff, *Human rights as politics and idolatry*, *op. cit.*, pp. VII-XXXVII.

68 Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights*, *op. cit.*, p. x.

chos humanos, también lo son las defensas. No definen una única cultura abarcadora llamada "cultura de los derechos", no más que lo que la oposición define una "cultura antiderechos". Por ejemplo, el gobierno de los Estados Unidos y muchos ciudadanos estadounidenses han sido partidarios incondicionales, y también opositores igualmente incondicionales, de algunos derechos humanos ampliamente considerados como fundamentales.

Probablemente sea cierto que se nota un creciente apoyo cada vez más extendido a la defensa de los derechos humanos en muchas sociedades democráticas, e incluso en varias sociedades no democráticas (lo cual no equivale a afirmar que los derechos humanos sean defendidos por igual en todas las sociedades que hay en nuestro mundo, y menos aun en todas las culturas). La existencia de un apoyo creciente a los derechos humanos es posible sin detrimento de la diversidad cultural, porque identificarse como persona que respeta los derechos humanos no abarca la totalidad de la identidad cultural de nadie, ni la totalidad de ninguna cultura en particular. Por esa razón, las democracias que respetan los derechos humanos pueden ser culturalmente muy diferentes entre sí.

Las culturas incluyen mucho más que lo que corresponde a los derechos humanos; incluyen maneras de saludarse, de alimentarse, de leer y escribir, de hablar, de cantar, de bailar, de pintar, de construir, de celebrar y de llevar luto, por mencionar sólo algunas pautas de comportamiento que son mucho más amplias que la moralidad política de los derechos humanos. Por lo tanto, los derechos humanos dejan sin determinar gran parte de cada grupo que se identifica con los derechos humanos. Es más, los derechos humanos no requieren que las personas se identifiquen como "liberales omniabarcantes" durante toda su vida, porque los derechos humanos no abarcan la totalidad de la identidad moral.[69] Los derechos humanos son parte de la moralidad política, que es un subconjunto de la moralidad total. Los derechos humanos ponen exigencias a todos los grupos culturales cuando participan en política, y esas exigencias

69 Véase John Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, en especial pp. 195-200 [trad. esp.: *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

típicamente tienen prioridad cuando existe un conflicto con los objetivos del grupo. Tener prioridad en la política es parte de lo que significan los derechos fundamentales, y es por eso que son cruciales y también controvertidos.

Hay criterios democráticos que son compartidos por culturas particulares que podrían defender los derechos humanos cada una a su manera. Todas las culturas particulares que defiendan los derechos humanos se podrían llamar culturas de los derechos. La capacidad de defender los derechos humanos es importante para las sociedades democráticas porque los derechos humanos son necesarios para hacer reclamos en la política democrática sin temor a represalias o a un tratamiento injusto. La protección de los derechos humanos también alcanza a los integrantes de grupos que en la política democrática hacen demandas iliberales o antidemocráticas. Esos grupos dependen de que la democracia más amplia respete sus derechos humanos tanto, o incluso más, que los miembros de los diversos grupos democráticos que en sí mismos están comprometidos con los derechos humanos.

Dado que los derechos humanos pueden tener asidero dentro de culturas diversas y de la política democrática en sí misma, sería erróneo identificar una defensa de los derechos humanos con una única cultura de los derechos abarcadora. La defensa de los derechos humanos es la defensa de muchas culturas y de la política democrática en sí misma, porque la democracia, para cumplir su promesa moral, descansa en el respeto a la igualdad civil, la igualdad de libertades y oportunidades básicas de todas las personas. Algunos teóricos de la cultura, como hemos visto, postulan un entendimiento más limitado al mínimo de los derechos sobre los cuales se apoyan las democracias, pero incluso ellos defienden los derechos humanos; por ejemplo, el derecho de todas las personas de salir de cualquier grupo de identidad cultural.[70] Defienden los derechos humanos porque éstos son una obligación que se puede imponer políticamente a las culturas. Como en apariencia no hay razón para privilegiar ningún conjunto de derechos humanos en particular, lo único que tenemos para manejarnos, como mortales con un conocimiento

70 Margalit y Halbertal, "Liberalism and the right to culture", *op. cit.*, p. 491.

empírico y un entendimiento ético imperfectos, son los argumentos sustantivos en favor y en contra de las posibles opciones para comprender los derechos humanos. La deliberación democrática transversal entre las culturas acerca de lo que representan los derechos humanos es una manera de fomentar nuestra comprensión.

En síntesis: las culturas constan, entre otras cosas, de ideas, y entre esas ideas se encuentran las defensas éticas a los derechos humanos. Los múltiples basamentos morales que los derechos fundamentales pueden hallar en muchas culturas constituyen una ventaja en la práctica para la política democrática. Muchas culturas pueden defender los derechos humanos fundamentales con los más diversos fundamentos morales: capacidad de acción humana, dignidad, respeto mutuo, igualdad civil, condición de libres e iguales de las personas y otros ideales conexos, los cuales tienen su inspiración en distintas tradiciones de pensamiento, religiosas y seculares, occidentales y no occidentales, deontológicas y consecuencialistas. Estas ideas se superponen, pero en una perspectiva democrática no es necesario elegir una entre las muchas tradiciones que proporcionan apoyo a los derechos humanos. Se puede recurrir a muchas tradiciones culturales que nos ayuden a comprender mejor las múltiples fuentes, significados e interpretaciones de los derechos humanos. Una mayor deliberación democrática entre las culturas puede ayudar a fomentar y expandir esa comprensión.

Los partidarios de la democracia pueden criticar recurrentemente los derechos grupales que agravian los derechos humanos. También pueden hacerlo los teóricos de la cultura, como Taylor y Kymlicka, que defienden solamente aquellos derechos grupales que son compatibles con los derechos humanos. Esos autores también incluyen la igualdad civil, la igualdad de libertades y las oportunidades básicas entre los derechos humanos fundamentales. Por lo tanto, los teóricos de la cultura también pueden ser demócratas que defiendan los derechos. Muchos lo son expresamente, y por una buena razón: sólo con los derechos fundamentales o su equivalente la democracia puede ser un ideal político ético, y sus ciudadanos ser libres para identificarse culturalmente como lo consideren oportuno más que como lo ha determinado un grupo opresivo.

2
El valor de los grupos voluntarios

> Ser libre, vivir como uno prefiera, incluye
> asociarse según los propios términos, lo que implica
> entablar relaciones voluntarias de todo tipo.
> **George Kateb**, "The value of association",
> en *Freedom of association*

> La libertad de asociación [...] claramente
> presupone el derecho a no asociarse.
> **Juez William Brennan**, en su voto por
> la mayoría en *Roberts v. United States Jaycees*,
> 468 US 609, 623 (1984)

A fin de poder expresar nuestras muchas identidades diferentes como individuos, debemos tener la libertad de asociarnos con otros. Acerca de las asociaciones voluntarias, Tocqueville escribió: "No hay nada, en mi concepto, que merezca más nuestra atención".[1] Una breve lista de grupos voluntarios de los Estados Unidos ilustra una pequeña parte de su diversidad e influencia en la democracia: Amnistía Internacional y la Legión Americana, B'nai B'rith y los Boy Scouts, las Girl Scouts y la organización rural The Grange, Hadassah y los Jaycees, los Caballeros de Colón y el Ku Klux Klan, la Liga de Mujeres Votantes y el Club de Leones, los Masones y la

1 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, editado por J. P. Mayer, Nueva York, Doubleday Anchor, 1969, p. 517 [la cita corresponde a la edición en español: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, libro II, segunda parte, cap. V, p. 476].

Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color, la Organización Nacional para las Mujeres (National Organization for Women, NOW) y la Asociación Nacional del Rifle, la orden de Odd Fellows y los Clubes de Optimistas, las Asociaciones de Padres y Docentes (PTA) y la Cruz Roja.

Por medio de la libertad de asociación, las personas se unen con otros para expresar el componente social de su identidad, para perseguir propósitos instrumentales, y para brindarse apoyo mutuo, lo que puede propiciar o dificultar los fines legítimos de quienes no integran ese grupo. La libertad igualitaria de asociación es necesaria para la igualdad de la ciudadanía, porque los grupos voluntarios manifiestan la libertad de los individuos y los habilitan para influir en los procesos democráticos; de otro modo, sólo los ricos o las personas con poder podrían, de manera realista, aspirar a hacerlo por su cuenta. Por lo tanto, la igualdad civil implica gozar de igual libertad de unirse a grupos voluntarios.

Como otras libertades iguales, la libertad de asociación implica sus propios límites, desde el punto de vista de los principios. Mi libertad de asociarme como crea conveniente debe ser compatible con el principio de la igual libertad de los demás individuos para asociarse como lo crean conveniente. Los grupos voluntarios que discriminan a alguna categoría de personas amenazan las condiciones de *igual* libertad de asociación. Las personas que desean integrar un grupo voluntario, pero se les impide hacerlo debido a prejuicios contra su raza, religión, etnia, género y orientación sexual, no gozan de igual libertad de asociación. Si la igualdad civil supone disponer de igual libertad de asociación, las personas que se ven excluidas de una asociación voluntaria por un prejuicio ven menoscabada su igualdad civil respecto de los otros ciudadanos.

Existe otra cara de la exclusión discriminatoria que plantea un desafío aun mayor para la justicia democrática. Algunas personas expresan facetas de su identidad al unirse a grupos discriminatorios y defender esa discriminación. Parte de la libertad de expresión en una democracia consiste en la libertad de defender ideas que son contrarias a la democracia, y algunas asociaciones voluntarias existen en parte (incluso, en gran parte) con la finalidad de expresar esas ideas. La libertad de asociación supone cierta libertad sustancial de

excluir a algunas personas; pero para poder ejercer igual libertad de asociación, las personas no deben ser discriminadas. Esta tensión que se da en el marco de la libre asociación representa un desafío considerable para todas las democracias en las que todavía impera el prejuicio. Algunas personas expresan su identidad formando parte de grupos voluntarios que practican la discriminación, mientras que a otras personas se les impide expresar su identidad porque son excluidas de esos mismos grupos.

En el presente capítulo, considero cómo las democracias podrían manejar esta tensión dentro del ideal de asociación voluntaria que opera en contextos reales, y me refiero especialmente a dos casos emblemáticos: *Roberts v. United States Jaycees* (el nombre informal que usa la asociación civil de alcance nacional oficialmente denominada Cámara Junior de Comercio [*Junior Chamber of Commerce*] y *Boy Scouts v. Dale*. En ambos casos aparece un grupo voluntario que discrimina a personas a causa de su identidad grupal (las mujeres en *Jaycees* y los varones homosexuales en *Dale*). A esas personas se les niega la membresía igualitaria en el grupo y la igual libertad de expresar su identidad. Lejos de ser un fenómeno aleatorio o aislado, la exclusión de mujeres y de gays de la posibilidad de una membresía igualitaria en esos grupos refleja dos instancias de discriminación muy corrientes; por lo tanto, no se puede decir que esa exclusión se vea contrarrestada por la exclusión de hombres y heterosexuales de algún grupo de asociaciones voluntarias que tengan una influencia similar.

¿Cómo puede una democracia manejar mejor este conflicto entre las dos consecuencias lógicas de la libre asociación: la libertad de formar un grupo excluyente y la libertad de no ser excluido de un grupo por motivos discriminatorios? Para responder a esa pregunta, primero reflexiono sobre el valor de la asociación voluntaria (sección "El valor de las asociaciones voluntarias"). A continuación, examino el argumento más importante en favor de impedir que un grupo voluntario discrimine (sección "Identificación por inclusión") y el argumento más sólido en favor de permitir que un grupo voluntario ejerza la discriminación (sección "Expresión por exclusión").

Mi análisis concluye con recomendaciones que respetan la igual libertad y la igualdad civil: cuando a los grupos voluntarios se les

permite discriminar como parte del derecho de sus miembros a la libre expresión, no deberían recibir más apoyo del Estado que la tolerancia de su libre expresión. A fin de que las sociedades democráticas sostengan la libertad y la igualdad de los ciudadanos como una cuestión de política pública, los gobiernos no deben apoyar activamente a las asociaciones discriminatorias. Es necesario trazar alguna línea entre la tolerancia y el apoyo activo. Como la línea entre la noche y el día, la distinción entre tolerancia y apoyo no siempre es clara y evidente en sí misma; hay situaciones complicadas, como el amanecer y el ocaso, en las que la deliberación democrática resulta crítica. Si no se traza alguna demarcación entre la tolerancia y el apoyo, los gobiernos democráticos o bien evitarán por completo tolerar cualquier asociación voluntaria que en sí misma no sea democrática (aunque no cometa ninguna injusticia) o dejarán totalmente de oponerse a las variedades tan comunes de discriminación que practican las asociaciones voluntarias y que contribuyen a debilitar la igual libertad y la igualdad civil. Cuando se marca una línea razonable entre la tolerancia y el apoyo del Estado, un gobierno democrático puede distinguir entre las exclusiones que menoscaban la igualdad civil y las que no, y entre las exclusiones que puede tolerar y las que no podría tolerar para ser coherente con sus principios básicos. Uno de esos principios básicos es la libertad de expresión, y la misma libertad de expresión que permite a algunas asociaciones discriminar también les exige a aquellos que se oponen a la discriminación que alcen su voz en contra. En la sección "Presión del público y apoyo del Estado" se considera la importancia de la presión del público contra aquellos grupos voluntarios discriminatorios que los estados democráticos (con razón o sin ella) deciden tolerar.

Una dimensión descuidada de la libre expresión de la identidad mediante la asociación voluntaria es la libertad de no asociarse. La participación en asociaciones formales disminuyó significativamente durante las últimas décadas, en los Estados Unidos y en muchas otras democracias.[2] En los Estados Unidos, aun la membresía en la liga

2 El estudio liminar es de Robert D. Putnam, *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, Nueva York, Simon & Schuster, 2000 [trad. esp.: *Sólo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2002]. Véanse cuestionamientos a las afirmaciones

de jugadores de bolos (en la que participan muchos más estadounidenses que en las elecciones de diputados y senadores) disminuyó más del 40 por ciento entre 1980 y 1993. Sin embargo, en ese período la cantidad total de personas que juegan a los bolos aumentó un 10 por ciento. "Jugar solo" [*bowling alone*] se convirtió en una metáfora de la no asociación, aunque hay que tener en cuenta que los jugadores de bolos no federados no juegan solos, sino con amigos. En la sección "¿Deberían las democracias desalentar la no asociación" se plantea la pregunta de qué deberían hacer las democracias con respecto a la disminución tan extendida de la participación en grupos voluntarios convencionales. No todos los descensos en las membresías son igualmente preocupantes. Esto se debe a que las democracias no tienen un interés moral (más allá del respeto a la libertad de expresión en sí misma) en fomentar asociaciones discriminatorias. Si bien la justicia democrática tolera la expresión de ideas discriminatorias y por lo tanto tolera las asociaciones que expresan esas ideas, eso no justifica fomentar sus actividades con la suposición de que las asociaciones en sí mismas, incluso las asociaciones discriminatorias, son buenas para la democracia. Para tratar de cumplir su promesa de libertad e igualdad para los ciudadanos, las democracias necesitan menos asociaciones que discriminen y más asociaciones que permitan a las personas expresar su identidad de manera compatible con el compromiso público de tratar a todos los individuos respetuosos de la ley como iguales civilmente.

Antes de examinar el tema del valor de las asociaciones voluntarias *per se*, es importante aclarar un malentendido habitual. Cuando hablo de la libre expresión de la identidad y su conexión con las asociaciones voluntarias, no estoy tratando de decir que los individuos construyen su identidad completamente (ni siquiera principalmente) mediante sus propias acciones voluntarias. Las identidades individuales son en parte el producto de una socialización y educación no

---

empíricas de Putnam acerca del decaimiento de la participación en asociaciones (provocados por su artículo "Bowling alone: America's declining social capital", *Journal of Democracy*, Nº 1, 1995, pp. 65-78), en Sheri Berman, "Civic society and the collapse of the Weimar Republic", *World Politics* 49, Nº 3, 1997, pp. 401-429, y Pamela Paxton, "Is social capital declining in the United States? A multiple indicator assessment", *American Journal of Sociology*, Nº 1, julio de 1999, pp. 88-127.

voluntaria que llevan a cabo los otros, e incluso la identidad de los adultos está limitada por contextos sociales que no son de su propia elección. Aun en las mejores circunstancias sociales, la formación y la expresión de la identidad estarán influidas, incluso restringidas, socialmente. Algunas restricciones son sin duda deseables, como por ejemplo socializar a los niños enseñándoles a no incurrir en actos de violencia injustificables. Estas restricciones son compatibles con la igual libertad de las personas para identificarse de muy diversas maneras a través del tiempo; pero incluso si reconocemos las restricciones que impone la sociedad a la formación de la identidad, la igual libertad de asociación sigue siendo parte importante de lo que significa ser una persona libre.

EL VALOR DE LAS ASOCIACIONES VOLUNTARIAS

Valorar la libertad individual supone valorar la libre expresión de la identidad y la libertad de asociación.[3] Al elegir cómo vivir, los individuos libres deciden identificarse o no con un vasto conjunto de grupos voluntarios. Dado que vivir como una persona libre, según lo sostienen los teóricos de la libre elección, significa identificarse como uno prefiera, las asociaciones voluntarias son valorables en la medida en que apoyan la libertad de las personas para identificarse de muchas maneras diferentes, afiliándose a un grupo o desafiliándose, y expresando su opinión desde adentro de esos grupos. Este valor de las asociaciones voluntarias (como una manifestación de la libre expresión de la identidad) no depende de que las

3 Podemos valorar la libertad individual por muchas razones que tienen su fuente en las varias filosofías abarcadoras de la vida y también en las teorías democráticas de la política que no dependen de una filosofía abarcadora de la vida en particular. Entre los principios que respaldan la libertad individual (cada uno de los cuales tiene varias fuentes culturales y filosóficas) están la dignidad de las personas, la igualdad ante Dios, el respeto mutuo por las personas como fuentes autónomas de valor moral en la sociedad, y el carácter libre e igual de los ciudadanos en la sociedad democrática. De cada uno de estos puntos emana una línea de defensa de la libertad de conducir la propia vida según el mejor entendimiento de cada uno, en concordancia con el respeto a la igual libertad de los demás.

personas estén exentas de alguna combinación compleja de determinación genética y social. En cambio, depende de que las personas sean libres, dentro de los límites sociales y genéticos, de identificarse como lo consideren apropiado, *más que como el gobierno (u otro agente de poder de la sociedad) lo determinen*.

Para vivir su propia vida, las personas libres tienen que poder decidir si se identifican o no con grupos cuya membresía no es obligatoria. Para que se pueda poner en práctica este valor básico, las asociaciones voluntarias deben estar protegidas por la ley. Igual que todas las libertades legales, la libertad de asociación tiene límites. El valor de la asociación libre forma parte de un todo más amplio que es la justicia democrática. La consecuencia lógica es que el derecho de libre asociación termina donde comienza la injusticia hacia los demás. Es por ese motivo que el derecho legal a la libre asociación, para ser compatible con la justicia democrática, no puede propiciar por igual la formación de toda clase de asociaciones voluntarias. En comparación con grupos como los 4-H, la Asociación Estadounidense de Mujeres Universitarias (AAUW), Amnistía Internacional o la NAACP, por ejemplo, grupos como el KKK y los Milicianos de Michigan deberían ver restringidas por ley muchas de sus actividades preferidas (en especial, pero no solamente, las que amenazan la vida de otras personas). Una visión democrática de las asociaciones voluntarias acepta los límites de "no cometerás injusticia" y en consecuencia favorece a aquellas identificaciones y asociaciones que son compatibles con la justicia democrática.

La libertad de asociación, dentro del límite de "no cometer injusticia", no es, por supuesto, un principio moralmente neutro, pero aun así respalda una amplia gama de asociaciones voluntarias; algunas son internamente democráticas y otras no, algunas son liberales y otras conservadoras o radicales, algunas son seculares y otras religiosas, y así sucesivamente. La libre expresión de la identidad de las personas depende de que los grupos voluntarios sean libres de no ajustarse a los principios organizacionales y a la filosofía de un gobierno democrático. En la medida en que sus miembros sean libres de entrar y salir del grupo según su arbitrio, los grupos voluntarios pueden ser internamente antidemocráticos y servir a propósitos sectarios (tan contrarios a la democracia como abogar por la monar-

quía y la discriminación) que un gobierno democrático no podría legítimamente perseguir por sí mismo.

Los gobiernos democráticos, por lo tanto, pueden tolerar consecuentemente las asociaciones voluntarias que rechazan los valores democráticos, mientras éstas no cometan injusticias contra las personas, pero no pueden tolerar consecuentemente que los grupos inflijan injusticia, como no lo pueden permitir a los individuos. Siempre que a los grupos voluntarios no se les permita infligir injusticia sobre los demás, se pueden tolerar incluso los grupos con ideologías perniciosas. Puede ser difícil determinar cuándo un grupo se pasa de la raya de infligir una injusticia, y eso puede ser opinable, pero si se pasan de la raya según se determine con la ayuda de la discusión democrática, eso marcará el límite a partir del cual esas actividades ya no pueden tolerarse. El punto crucial que una democracia debe sentar claramente es el compromiso de permitir la creación de asociaciones que no serían las escogidas por las personas que se identifican ampliamente como democráticas.[4] Las asociaciones voluntarias están restringidas, pero no regidas, por los valores democráticos. "Asóciense libremente pero no cometan ninguna injusticia", por lo tanto, expresa una visión democrática del valor y los límites de la asociación voluntaria: libertad dentro del justo límite.

Ambos tipos de asociaciones, voluntarias y no voluntarias, son parte indispensable de las vidas individuales y de las sociedades democráticas. La diferencia fundamental es que las familias, las democracias y otras asociaciones no voluntarias no pueden presuponer el consentimiento, ya sea de ingreso o de salida, de sus miembros, mientras que las asociaciones voluntarias sí pueden suponerlo (en la medida en que son realmente voluntarias). Una asociación es voluntaria en la medida en que sus miembros tienen libertad efectiva de salir después de haber ingresado también libremente. Las asociaciones voluntarias, por lo tanto, podrían ser más o menos voluntarias con respecto a sus diversos integrantes. Cuando un gobierno democrático aplica efectivamente el criterio de "no cometerás injusticia" a las asociaciones voluntarias, se asegura de que la

4 Nancy Rosenblum, *Membership and morals*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 32.

libertad de asociación sea compatible con la justicia democrática. Dicho de otro modo, el valor de la libre asociación no debería verse en peligro por la injusticia.

Los individuos libres, expresa George Kateb, toleran que "se los regule, sólo con un profundo pesar constitucional".[5] Ese profundo pesar, sin embargo, no niega las regulaciones para impedir una injusticia. El pesar por haber permitido una injusticia (un daño grave a los demás) debería ser mucho mayor que el pesar por restringir el tipo de libertad que inflige injusticias. La libre asociación dentro de los límites de la ley no excluye la regulación de las asociaciones. En cambio, sugiere que las asociaciones voluntarias pueden ser valiosas aunque no fueran en sí mismas un medio instrumental para combatir la injusticia y aunque no se vieran a sí mismas al servicio de una causa pública, como sería educar a sus integrantes en la virtud cívica. Por el hecho de ser voluntarias, las asociaciones permiten a sus miembros vivir como personas libres, y expresar en parte su identidad a través de las asociaciones. Esa libertad es en sí misma extremadamente valiosa en toda democracia que aspire a respetar a los individuos en su carácter de personas libres e iguales.

Hay otros puntos valiosos en las asociaciones voluntarias. Al igual que los grupos culturales, analizados en el capítulo 1, los grupos voluntarios son valiosos porque ofrecen a muchas personas un sentido de pertenencia segura. El sentido de pertenencia que brindan las asociaciones voluntarias no está refrendado políticamente. Esa falta de sanción política oficial es una virtud, desde el punto de vista de la libertad individual. Las personas que se asocian libremente pueden decidir crear, mantener o cambiar su identidad sin autorización política, incluso sin reconocimiento político. El reconocimiento público de las identidades por parte de muchas asociaciones no tiene por qué ser ni autorizado ni abarcador desde el punto de vista político. El reconocimiento público puede ser tan pluralista como indica la variedad de grupos voluntarios que pueblan el mundo: iglesias, sinagogas y mezquitas; colegios superiores, universidades y museos; ligas de deportes, sociedades literarias, frater-

5 George Kateb, "The value of association", en Amy Gutmann (ed.), *Freedom of association*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 39.

nidades universitarias, grupos ambientalistas, organizaciones caritativas nacionales e internacionales, grupos de autoayuda, asociaciones de padres y docentes, consorcios residenciales, asociaciones profesionales y organizaciones que expresan prácticamente toda franja ideológica imaginable. En vista de la total diversidad de los grupos voluntarios, el valor de la libre expresión de la identidad no puede depender del reconocimiento o la sanción política de la identidad, que por su propia naturaleza limitaría la libertad de asociación a esos grupos aprobados, no sólo tolerados, por los gobiernos democráticos.

¿Qué restricciones son compatibles con la valoración de una asociación como voluntaria? El uso habitual del término voluntario se refiere a una concepción débil de la voluntariedad. Una asociación es voluntaria si las personas no son obligadas a afiliarse ni se les prohíbe desafiliarse.[6] Los grupos religiosos, por ejemplo, se consideran asociaciones voluntarias, aunque las personas se sientan obligadas por su propia conciencia, o por la presencia divina, a integrarse y a no retirarse. La compulsión interior a afiliarse es compatible con el carácter voluntario de la asociación, siempre que la compulsión no sea generada por la asociación misma o por otros agentes sociales (por ejemplo, adoctrinamiento desde el nacimiento o lavado de cerebro). Un grupo religioso cuyos integrantes se sienten obligados por su conciencia a permanecer unidos aún se puede considerar voluntario mientras el grupo no impida la salida de los miembros, por ejemplo, despojándolos de todas sus propiedades. Que el grupo sea voluntario también presupone que los miembros no hayan sido socializados de maneras que obstruyan su capacidad de apreciar alternativas posibles. Dado que las asociaciones pueden ser más o menos voluntarias, cuanto más efectivo sea el derecho de salida que el grupo acuerda a sus miembros, más voluntario se puede considerar al grupo. Una perspectiva democrática confía en que los gobiernos democráticos crearán condiciones bajo las cuales las personas posean la libertad efectiva de desvincularse de toda asociación que se considere voluntaria.

6 Brian M. Barry, *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001, pp. 155-193.

¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales los integrantes de una asociación voluntaria tienen un derecho efectivo de salida?[7] El valor de las asociaciones voluntarias, como acabamos de ver, no depende de que para sus miembros sea fácil salir, desde el punto de vista psicológico o moral. Ello se debe a que la libertad de asociación incluye la libertad de afiliarse a grupos que con el tiempo demandan un compromiso psicológico y moral muy fuerte. "La participación en asociaciones voluntarias es formativa –escribe Nancy Rosenblum– a veces, poderosamente formativa…"[8] El poder formativo de los grupos voluntarios se refleja en que muchos de sus integrantes sienten mayor compromiso de permanecer en el grupo que el que tenían al principio, cuando se afiliaron. A mayor compromiso de sus miembros, mayores pueden ser las dificultades psicológicas para abandonar la asociación. Pero la dificultad psicológica es compatible con la tranquilidad de dejar el grupo si uno decide hacerlo. Las asociaciones religiosas, por ejemplo, suelen requerir un fuerte compromiso psicológico y moral, pero se las puede considerar voluntarias desde el punto de vista político, siempre que la desvinculación de ellas sea compatible con una expectativa realista de llevar una vida aceptable (en términos no religiosos) fuera del grupo.

Lo que implica la libertad de asociación no es distanciarse psicológicamente o moralmente de la pertenencia a un grupo voluntario, sino la capacidad efectiva de apartarse del grupo y aun así llevar una vida aceptable. Por lo tanto, un gobierno democrático que valore la libertad individual debe tratar de garantizar un contexto social dentro del cual las asociaciones voluntarias les ofrezcan a sus integrantes un derecho efectivo de salida. Las condiciones del derecho de desvincularse son las que permiten a los individuos apartarse de cualquier asociación sin sacrificar la oportunidad de llevar una vida aceptable si es que deciden alejarse.

Un caso real que se dio en el Canadá, *Hofer v. Hofer*, ilustra una posible situación de frontera con respecto al derecho de desvincularse en una democracia. Varios miembros de la Iglesia de la colonia

7 Véanse Rosenblum, *Membership and morals*, *op. cit.*, p. 101 y ss.; y Will Kymlicka, *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 234, n. 18.

8 Rosenblum, *Membership and morals*, *op. cit.*, p. 4.

huterita del Canadá abjuraron de las creencias de esa iglesia y, en consecuencia, fueron expulsados de la colonia. Así como una de las condiciones para ingresar a la colonia religiosa era abandonar toda propiedad privada, también una de las condiciones de la expulsión consistía en dejar todas las propiedades personales dentro de la colonia religiosa. Este caso ilustra por qué un derecho formal de desvinculación de una asociación no es suficiente para que la asociación se considere voluntaria. La Suprema Corte del Canadá, por mayoría, confirmó la autoridad de la Iglesia de la colonia huterita para despojar a sus miembros de todas sus propiedades cuando quisieran abandonarla, incluso de la ropa que llevaban puesta. La opinión en disenso del juez Pigeon fue una notable defensa del derecho efectivo de salida, no simplemente uno formal.[9] Puesto que el valor de los grupos voluntarios estriba en la libertad efectiva de formar y re-formar nuestra identidad, sólo un derecho efectivo de salida de los grupos voluntarios es compatible con otorgarles un valor tan grande como para defender el derecho de libre asociación.

A fin de ser libres todo el tiempo, los individuos deben gozar de un derecho efectivo de desvincularse de las asociaciones voluntarias cuando decidan hacerlo. Este reclamo moral con frecuencia se confunde con un reclamo empírico muy diferente y falso, de que los individuos pueden modificar sus compromisos con el tiempo simplemente por el hecho de desear que esos compromisos fueran distintos. (La falsedad de esa argumentación es lo que le da a la expresión "hacerse ilusiones" su connotación negativa.) Para que una asociación sea voluntaria, las personas no deben simplemente tener la posibilidad de contradecirse de sus convicciones por un acto de voluntad y crear otras diferentes. Más bien, deben ser libres públicamente (no sólo formalmente libres, sino de manera efectiva) de salir del grupo *si es que* deciden hacerlo. Y deben ser capaces de tomar esa decisión, porque las personas a las que se sometió a un lavado de cerebro no lo son. Si no existe un derecho efectivo de salida, por ejemplo, porque la penalidad por desvincularse es exorbitantemente alta, como en el caso de los huteritas, las asociaciones no sustentan el valor de la libre expresión de la identidad. Pueden ser valorables por

9 *Hofer v. Hofer* 13 DRL (3d)1 (SCC), 984, 1970.

otras razones, como las propias democracias son valorables aunque la mayoría de sus ciudadanos no tenga el derecho efectivo de dejarlas. Pero las democracias no deberían considerarse asociaciones voluntarias, no más que lo que las familias de sangre pueden considerarse así. Las barreras para abandonar la Liga de Mujeres Votantes, los Odd Fellows o los Clubes de Optimistas son bajas y esas asociaciones, en consecuencia, son voluntarias aun cuando sus miembros lleguen a sentir un compromiso profundo para permanecer en ellas.

El derecho de desvincularse es necesario para las asociaciones voluntarias, pero no es suficiente. Los gremios que controlan los sindicatos de empresa, en los que los trabajadores de esa empresa deben ser miembros del sindicato del ramo a menos que elijan dejar su empleo, no son asociaciones voluntarias. Los trabajadores sindicados a menudo no tienen una opción efectiva de dónde trabajar. Incluso cuando tienen la libertad de dejar su empleo, la falta de una alternativa mejor convierte a los sindicatos de empresa en grupos no voluntarios. El ejemplo de los sindicatos de empresa también nos puede hacer notar que no se puede suponer que las asociaciones deban ser voluntarias para ser valiosas o justificadas.[10] El valor de las asociaciones voluntarias –identificarse como uno considere conveniente– es significativo y muchas veces no se lo tiene en cuenta, pero no por ello es el único valor que respetan esas asociaciones. Las asociaciones están al servicio de valores instrumentales demasiado numerosos para mencionarlos aquí, la mayoría de los cuales son totalmente compatibles con el valor de la libre formación de la identidad.

IDENTIFICACIÓN POR INCLUSIÓN

Las asociaciones voluntarias son un antídoto para el atomismo individualista que es completamente compatible con una sociedad libre. Cuando una democracia garantiza el derecho a la libre asociación,

10 Para una justificación de los sindicatos, véase Stuart White, "Trade unionism in a liberal state", en Gutmann (ed.), *Freedom of association*, *op. cit.*, pp. 330-356.

reconoce que la libertad individual no implica atomización. Los grupos voluntarios demuestran que la identificación mutua y el apoyo comunitario son habituales entre individuos que poseen la libertad legal de permanecer separados. Las asociaciones voluntarias también pueden ser totalmente compatibles con la justicia democrática, aunque la justicia no fuera su principal objetivo. Un grupo voluntario ajeno a las consideraciones de justicia puede sin embargo proporcionar apoyo mutuo a las personas, lo que constituye una de las muchas razones para que los ciudadanos democráticos valoren las asociaciones voluntarias.

No obstante, cuando las asociaciones voluntarias excluyen a categorías de personas con fundamentos discriminatorios, presentan un grave problema de moralidad política. La exclusión discriminatoria de conjuntos de individuos de un grupo voluntario, o la subordinación dentro de ese grupo, se aproxima a la injusticia. A menudo las exclusiones de un grupo se basan en un estereotipo falso o fundado en la estadística. Los estereotipos falsos imponen generalizaciones erróneas a los miembros de un grupo. Las mujeres, por ejemplo, aún hoy suelen ser consideradas menos aptas que los hombres para las profesiones y el mundo comercial. Un estereotipo estadístico es otra forma de discriminación en contra de individuos que pertenecen a cierto grupo, y opera basado en la suposición de que todos los miembros individuales de ese grupo comparten una identidad común, estadísticamente. Se presupone que las mujeres que individualmente se postulan para un empleo querrán solicitar licencias y tiempo libre para criar a sus hijos, sin conocer realmente sus intenciones concretas. Y de manera similar, se discrimina negativamente a postulantes a un empleo por motivos de raza, etnia o religión, basados en un estereotipo falso o estadístico.

Cuando los individuos son excluidos de asociaciones voluntarias fundándose en esos estereotipos (o en un descarado prejuicio discriminatorio), puede ser difícil determinar la respuesta adecuada porque el hecho de asociarse voluntariamente presupone la libertad de excluir a otros. Una respuesta posible: eliminar la libertad de asociación y obligar a todas las asociaciones a incluir a toda persona que quiera afiliarse sería peor que la discriminación misma, porque estaría negando casi por completo la libertad de asocia-

ción. Otro extremo inaceptable sería permitir a todas las asociaciones voluntarias que excluyan a los potenciales miembros por cualquier motivo, sin importar si su discriminación configura una gran injusticia o si es muy leve la carga que una ley de no discriminación aplicaría a la consecución de los propósitos primarios de esa asociación. La libertad de asociación no puede contemplar todas las exclusiones y aun así ser equitativa. El valor democrático de la libertad de exclusión presupone que los individuos serán tratados con igualdad civil y con igual libertad para conducir sus vidas como prefieran.[11] (Igual libertad es la forma abreviada de designar un conjunto igualitario de libertades básicas.)[12] Supóngase que surge un conflicto entre la libertad de formar una asociación exclusiva y la libertad de afiliarse a una asociación sin ser discriminado; y que esa exclusión va en detrimento de personas que están en situación de desventaja. Desde la óptica democrática, podrían invocarse un "principio de igual ventaja [para todas las personas] para ajustarse al sistema total de libertades".[13] La no discriminación obligatoria puede estar justificada cuando propicia la causa de la igualdad civil y la igualdad de libertades.

Un ejemplo histórico puede ilustrar cuán importante ha sido para las democracias imponer la inclusión obligatoria para algunas asociaciones que antes eran consideradas voluntarias. Antes de 1932, el

11 George Kateb, "The value of association", en Gutmann (ed.), *Freedom of association*, *op. cit.*, p. 60. Los diversos criterios que proponen los estudiosos de las opciones guardan un marcado parecido de familia entre ellos. Muchos son versiones del "principio del daño" de John Stuart Mill: "el único fin por el que se le permite a la humanidad, individual o colectivamente, interferir con la libertad de acción de cualquier persona, es la autoprotección [...] para evitar un daño a los demás" (Mill, "Introductory", p. 13). El argumento de Brennan en contra de los Jaycees se nutre del principio del daño de Mill. El criterio de Kateb pertenece a la misma familia; reconoce que se puede poner límites a la libertad con el fin de proteger una libertad igual o más valiosa, u otra "demanda vital" de los individuos. En todos los casos, el daño puede consistir en el tratamiento como persona no igual, más que en un perjuicio independiente causado por la desigualdad civil.

12 "El ajuste mutuo de las libertades básicas está justificado", expresa Rawls, "fundado en la prioridad que tienen las libertades dentro de la misma familia, ninguna de las cuales es absoluta por sí misma", Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 358.

13 John Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 202.

Comité Ejecutivo del Partido Demócrata de Texas excluía a los ciudadanos negros de votar en las primarias estatales del Partido Demócrata, con el fundamento de que se trataba de una asociación voluntaria. A nadie se obligaba a afiliarse al partido, y todos los que se integraban tenían la libertad de salir; pero los negros estaban excluidos. En su opinión a favor de la mayoría en *Nixon v. Condon*, el juez Cardozo no negó la condición de voluntaria de la membresía del Partido Demócrata de Texas, y tampoco negó que el partido estaba al servicio de algunos propósitos "privados" valorables, tales como la camaradería y el apoyo mutuo entre sus miembros. Lo que el juez Cardozo negó fue la idea de que "un partido político es *simplemente* una asociación voluntaria".[14] El partido político, argumentó Cardozo, distribuye un bien público, y por lo tanto está sujeto a la regulación legal de su membresía. Además, debido a que la exclusión discriminatoria de una elección primaria expresa claramente la desigualdad civil de los ciudadanos excluidos, la manifestación en favor de la igual libertad y la identificación como ciudadanos iguales mediante la inclusión era un argumento de peso.

La decisión de la Corte en *Nixon v. Condon* podría ahora darse ampliamente por sentada, pero no fue así en ese momento, y el razonamiento en el cual el Estado se respaldó para habilitar la admisión que estaba bloqueada es muy instructivo para ver cómo encaramos casos que hoy en día parecen ser más difíciles. ¿Por qué la exclusión discriminatoria de las elecciones primarias amenaza la igualdad civil de los excluidos? No es porque los individuos excluidos necesariamente habrían obtenido alguna ventaja definida para ellos mismos si los hubieran incluido, sino más bien porque la exclusión en sí misma *expresa públicamente* que no son ciudadanos iguales que los que sí fueron incluidos. Una lección que en general se puede aprender del razonamiento subyacente de la sentencia *Nixon v. Condon* es que la exclusión discriminatoria es perjudicial cuando expresa públicamente la desigualdad civil de los excluidos, aun a falta de cualquier otra señal de que la exclusión *cause* la desigualdad civil en cuestión. Un tribunal o una legislatura no necesitan documentar consecuencias perjudiciales a personas individuales para establecer la conexión entre

14 *Nixon v. Condon*, 286 US 73, 83, 1932. El énfasis es nuestro.

la prohibición de la admisión y una amenaza a la igualdad civil de los miembros de un grupo que puede dar lugar a una acción judicial. La prohibición del ingreso es lo suficientemente mala si expresa la desigualdad civil, en especial en el contexto de una sociedad en la que el grupo excluido es objeto de un estereotipo negativo y por lo tanto se lo excluye de asociaciones que proveen bienes o servicios públicos. Puede ser justificable que se regule una asociación voluntaria que está al servicio de propósitos públicos, aunque también esté al servicio de los propósitos privados de sus miembros.

Habilitar la admisión que se había bloqueado, por lo tanto, puede estar justificado aunque una asociación voluntaria no les cause un perjuicio directo a los individuos con su exclusión, porque el estatus de igualdad civil de los ciudadanos debería estar *expresado*, no sólo apoyado, por asociaciones que distribuyen bienes y servicios públicos. Los individuos excluidos pueden estar en una posición en la que no tendrían mucho que ganar, o nada, *en forma directa como individuos* si se los incluye como iguales, pero aun así el argumento en favor de la inclusión puede ser muy fuerte, como lo demuestra el caso *Nixon v. Condon*. Muchas asociaciones voluntarias son una fuente de bienes públicos (por ejemplo, contactos comerciales) y también de bienes privados (como la camaradería). Mientras que la exclusión discriminatoria de los bienes privados (como la amistad y el amor) no corresponde al dominio público, la exclusión discriminatoria de los bienes públicos sí. La libertad de asociación por exclusión, por lo tanto, no puede ser absoluta si la igualdad civil es un derecho fundamental.

Las exclusiones de asociaciones voluntarias son problemáticas, particularmente cuando se excluye a individuos a raíz de algo que no es una falta de ellos y cuando el fundamento de la exclusión –ya sea el género, la raza, la clase, la religión, la orientación sexual o la ascendencia étnica– es en general una fuente de desigualdad civil y, por lo tanto, de injusticia. Es por ese motivo que la exclusión de las asociaciones voluntarias debe ser evaluada dentro de un contexto.[15] Cuando la exclusión de una de las grandes asociaciones volunta-

15 Robert Post, "Prejudicial appearances: The logic of American antidiscriminatory law", *California Law Review* 88, Nº 1, enero de 2000, pp. 1-40.

rias afecta a individuos que están en desventaja por ser miembros de grupos estereotipados negativamente, con frecuencia esas exclusiones expresan públicamente la desigualdad civil de esos individuos, y por lo tanto la exacerban. La expresión pública, aunque no sea oficial, no por ello es menos perjudicial para la causa de la justicia democrática. El gobierno se convierte en partícipe en la exclusión prejuiciosa cuando omite fijar límites justificables para las asociaciones discriminatorias.

El problema de la exclusión discriminatoria de las asociaciones voluntarias (con su resolución basada en la política) se debatió en los Estados Unidos por primera vez de manera seria con respecto a los afroamericanos. Ser excluidos de una amplia gama de asociaciones voluntarias limitaba de manera prejuiciosa su libertad y le daba entidad agregada a la expresión de su desigualdad civil. Cuando Tocqueville escribió que nada merece más atención en la democracia que la vida asociativa, no se refería a las exclusiones discriminatorias. Muchos de sus seguidores que se ocupan especialmente de este tema han pasado por alto el problema. Sin embargo, la exclusión discriminatoria debe analizarse a fin de comprender y evaluar la contribución de los grupos voluntarios, tanto en la actualidad como en la época de Tocqueville. Muchas asociaciones voluntarias importantes en los Estados Unidos han sido discriminatorias a lo largo de la mayor parte de su historia, y no solamente contra los estadounidenses negros, para quienes el asunto de habilitar los ingresos vedados se encaró de manera muy efectiva, si bien no siempre se puso en práctica en su totalidad.

En la era de los derechos civiles, los estados comenzaron a promulgar leyes que prohibían la discriminación en muchos terrenos (color, credo, religión, discapacidad, nacionalidad, género y orientación sexual) por parte de "cualquier lugar de atención al público" donde haya "bienes, servicios, instalaciones, privilegios, ventajas o comodidades que se extienden, ofrecen, venden, o de cualquier manera se ponen a disposición del público".[16] Estas leyes antidiscriminatorias se han invocado para habilitar la admisión bloqueada

16 Ley de Derechos Humanos de Minnesota, citada en *Roberts v. United States Jaycees*, 468 US, p. 615, 1984.

de manera prejuiciosa a muchas asociaciones voluntarias, pero no sin resistencia. Un fundamento razonable de resistencia es considerar la libertad de asociación. La libertad de asociación, que sustenta la libertad de identificación, opera en ambos sentidos: favorece la libertad de exclusión de los individuos para que puedan identificarse como ellos prefieran, y también favorece la libertad de los individuos de integrar una asociación para poder identificarse como ellos deseen. El problema de la identificación por exclusión y por inclusión, por lo tanto, sigue en gran medida no resuelto. ¿En qué casos, y por qué, las exclusiones discriminatorias de asociaciones voluntarias deberían estar reguladas por la ley?

Si bien las asociaciones voluntarias no serían tales si se vieran obligadas a incluir a todo el que quisiera asociarse, no todas las exclusiones son defendibles por igual sobre la base de la libertad de asociación o de manera compatible con los principios básicos de la justicia democrática. El caso emblemático de *Roberts v. Jaycees* ilustra que prohibir la discriminación puede ampliar la libertad de asociación para gran número de personas. A principios de la década de 1980, dos capítulos locales de los Jaycees se presentaron ante el Departamento de Derechos Humanos de Minnesota para invocar la ley de derechos humanos del Estado en apoyo a su decisión de admitir mujeres como miembros titulares, en contra de los dictados del estatuto nacional de los Jaycees. La ley de derechos humanos declaraba que era

> una práctica injusta y discriminatoria [...] denegar a cualquier persona el pleno e igual goce de los bienes, servicios, instalaciones, privilegios, ventajas y comodidades de un lugar de atención al público a causa de su raza, color, credo, religión, discapacidad, nacionalidad o sexo.[17]

17 Estatuto de Minnesota 363.03, subd 3 (1982). El término "lugar de atención al público" se define en la ley como "las instalaciones de cualquier clase de negocio generalmente abierto al público, tiendas de comestibles, restaurantes, servicios de entretenimiento, recreación o transporte, con licencia o no, cuyos bienes, servicios, instalaciones, privilegios, ventajas o comodidades se extienden, ofrecen, venden, o de cualquier manera se ponen a disposición del público" (363.01, subd 18). Citado en *Roberts v. United States Jaycees*, 468 US, p. 615, 1984.

La Corte Suprema de los Estados Unidos confirmó la decisión de Minnesota de obligar a los Jaycees a admitir a las mujeres como miembros titulares.

Puesto que no todas las exclusiones son defendibles por igual, la libertad de asociación puede estar restringida legítimamente en nombre de "eliminar la discriminación y asegurar [...] a los ciudadanos el acceso igualitario a los bienes y servicios públicamente disponibles".[18] Un Estado democrático tiene un interés poderoso en que se habiliten las admisiones a algunas asociaciones voluntarias bloqueadas por prejuicios, como argumentó el juez Brennan, debido a los

> graves daños sociales y personales que acompañan a la discriminación basada en supuestos arcaicos y demasiado amplios acerca de las necesidades relativas y de las capacidades de los sexos [que] fuerzan a los individuos a trabajar bajo nociones estereotipadas que con frecuencia no guardan relación con sus capacidades reales.[19]

El hecho de excluir a los individuos del acceso igualitario a los bienes públicos debido a un prejuicio que se transmite a través de estereotipos sociales falsos vulnera el principio de iguales libertades y la igualdad de oportunidades. Debido a que la exclusión discriminatoria de una asociación como los Jaycees lesiona de ese modo a las mujeres, no les debe corresponder a ellas la carga de demostrar que se les negaron empleos por motivos de discriminación. La carga de la prueba de este tipo sería una presunción que efectivamente protege los prejuicios. Poner la carga de la prueba sobre la cabeza de los excluidos limitaría aun más su igual libertad. Uno de los valores de la libertad individual, como hemos visto, es la libertad de identificarse como uno considere apropiado, más que como otros, de manera prejuiciosa, presumen e imponen. La libertad de las mujeres de identificarse de modo simultáneo como mujeres y profesionales seguirá siendo desigual a la de los hombres mientras las asociaciones que distribuyen bienes públicos, por ejemplo los contactos comerciales, excluyan prejuiciosamente a las mujeres o las releguen a una membresía de segunda clase.

18 *Roberts v. United States Jaycees*, 468 US, p. 624, 1984.
19 *Ibid.*, p. 625.

Hay tres características de la exclusión discriminatoria que determinan un caso muy sólido en favor de la intervención pública para habilitar las admisiones a las asociaciones voluntarias cerradas por prejuicios. (Y, en correspondencia, la falta de esas características crea un caso igualmente sólido en contra de la intervención pública.)

• En primer lugar, debe tratarse de una exclusión discriminatoria, basada en un estereotipo falso o estadístico. La exclusión de criminales peligrosos de una asociación, por ejemplo, no expresaría un estereotipo falso ni estadístico, dado que todos los criminales peligrosos son un riesgo. Pero la exclusión de las mujeres de una asociación comercial porque se las considera sin interés o ineptas para el comercio es discriminatoria.

• En segundo término, que la exclusión discriminatoria tenga lugar en un ámbito público y esté conectada a la distribución de un bien público. Por ejemplo, la exclusión discriminatoria en una relación personal no satisfaría esta condición. Con esta garantía se preserva el ámbito de la privacidad.

• En tercer lugar, que la asociación voluntaria no esté definida originalmente por su dedicación a un propósito de expresión (tal como un grupo que abogara por la supremacía masculina) que convierta a su discriminación contra cierto grupo en parte fundamental de su prédica, y por lo tanto de su libertad de expresión. (Esta garantía preserva la libertad de expresión de los grupos de expresión sin permitir que todos los grupos voluntarios, aunque no sean principalmente grupos de expresión, invoquen la libertad de expresión como pretexto para discriminar.)

Los desacuerdos deliberativos con respecto al equilibrio de las libertades fundamentales son parte integrante de la búsqueda democrática de términos justos de cooperación social.[20] Sin embargo, para que exista una búsqueda democrática justa, los individuos tienen

20 "Las diversas opiniones con respecto al valor de las libertades, por cierto, afectan la manera en que las personas piensan que se debería disponer todo el esquema de los derechos", Rawls, *A theory of justice*, *op. cit.*, p. 202. La diversidad de opiniones suele ser parte del ámbito del desacuerdo razonable. Véase una explicación ordenada de la búsqueda democrática de términos justos de cooperación social y el concepto de lo razonable de Rawls en Joshua Cohen, "A more democratic liberalism", *Michigan Law Review* 92, Nº 6, 1994, pp. 1521-1543.

que ser tratados con igualdad civil. Cuando la exclusión discriminatoria limita la igual libertad o entorpece de cualquier otro modo la igualdad civil de los individuos, se puede tener un argumento contundente en favor de que el gobierno democrático se oponga a la discriminación y permita el ingreso a los grupos.

El caso *Roberts v. Jaycees* ilustra cómo las tres características de la exclusión discriminatoria enumeradas más arriba pueden crear un sólido argumento en favor de habilitar un ingreso bloqueado a causa de prejuicios. En primer término, la exclusión de las mujeres como grupo de la membresía plena de los Jaycees no guardaba relación directa con las capacidades de las mujeres individualmente para insertarse en el mundo de la procuración y la representación, y tampoco los Jaycees argumentaban que así fuera. Por lo tanto, la exclusión era discriminatoria en contra de las mujeres. Además, según los propósitos que ellos mismos establecen, los Jaycees tenían como objetivo proveer y promover como bienes públicos las aptitudes de "procuración y representación". Por último, los Jaycees (reitero, según los propósitos que ellos mismos establecieron) no era una asociación principalmente de expresión dedicada a abogar por la exclusión o la subordinación de las mujeres.[21] En consecuencia, el argumento para habilitar el ingreso trabado a la membresía igualitaria para las mujeres era sólido.

El caso *Roberts* sirve para ilustrar que el ámbito público se extiende, más allá de las instituciones políticas, a todas las asociaciones que distribuyen bienes y servicios públicos, y que por lo tanto implica la igual libertad, la igualdad de oportunidades y la igualdad civil de los individuos. Con respecto a la extensión del ámbito público más allá de las asociaciones específicamente políticas, a las relativas al trabajo, Judith Shklar señala: "no sorprende mucho que las feministas de clase media que se sintieron agraviadas por ser excluidas del mundo de los empleos lucrativos hayan sido muy conscientes de la íntima vincu-

21 *Roberts v. United States Jaycees*, 468 US, p. 639. Los Jaycees, como casi todas las asociaciones, tienen ciertos propósitos de expresión significativos. Si para una asociación voluntaria fuera suficiente alegar un propósito de expresión significativo para volverse inmune al control del Estado, entonces casi todas las asociaciones tendrían inmunidad contra las leyes antidiscriminatorias, lo cual volvería a esas leyes ineficaces para proteger la igualdad civil.

lación que existe entre el lucro económico y la ciudadanía.[22] Lo que el caso *Roberts* ayudó a establecer es que las ganancias y la ciudadanía se vinculan no sólo por la manera en que los empleadores tratan a los individuos sino también por la manera en que los tratan las asociaciones que distribuyen bienes y servicios públicos.

Pero el caso *Roberts* también plantea esta pregunta: ¿cuán extensa debe ser nuestra construcción del ámbito de los bienes y servicios públicos? Algunos teóricos de la libre elección opinan que la decisión del caso *Roberts* formuló una construcción del ámbito público demasiado amplia. Rosenblum presenta el caso más firme en contra de imponer la inclusión obligatoria de las mujeres en los Jaycees, aunque su argumento resulta ser ambiguo en su conclusión. Imponer legalmente la no discriminación, según Rosenblum, está justificado solamente si una asociación voluntaria es el proveedor *exclusivo* de una ventaja o privilegio, y por lo tanto *la* fuente general de ese bien disponible para el público.[23] Este criterio eleva el umbral mucho más alto que lo que estaba para las empresas comerciales, ninguna de las cuales, típicamente, es el proveedor exclusivo de un bien público. También preocupa que este criterio pase por alto la forma en que las exclusiones discriminatorias de las asociaciones voluntarias tanto niegan la igual libertad como exacerban la desigualdad civil, incluso en situaciones en las que sería posible para las mujeres y las minorías desfavorecidas crear asociaciones alternativas sólo para ellas. Un gobierno democrático puede considerar razonablemente que la igual libertad y la igualdad civil se ven amenazadas por asociaciones voluntarias que distribuyen bienes y servicios públicos y discriminan en sus políticas de membresía, aunque no sean monopólicas.

22 Judith Shklar, *American citizenship: The quest for inclusion*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 84. La apertura de los canales informales de vinculaciones comerciales para las mujeres es una extensión de la apertura de los empleos mismos. Una manera de menoscabar la igualdad de oportunidades económicas para las mujeres sería mantener los canales informales de las relaciones comerciales cerrados para las jóvenes mujeres, o abiertos solamente para las que fueran socias subordinadas a los hombres; eso es lo que los Jaycees tenían institucionalizado antes de la sentencia del caso Roberts, en conformidad con la antigua desigualdad civil de la mujer.

23 Rosenblum, "Compelled association", en Gutmann (ed.), *Freedom of association*, *op. cit.*, p. 87.

La membresía de segunda clase en una asociación, como acertadamente destaca Rosenblum, no siempre expresa o implica una ciudadanía de segunda. La psicología moral es demasiado compleja para dar por sentado que las personas que son tratadas como miembros de segunda clase en alguna asociación privada también serán, en consecuencia, tratadas como ciudadanos de segunda clase en la sociedad en general. Además, "la libertad de asociación no es un sello de aprobación pública de la vida interna de una asociación en una democracia liberal. Si así fuera, el principio fundamental de la tolerancia no tendría sentido".[24] Es importante agregar que el principio de la tolerancia sigue teniendo sentido cuando los gobiernos democráticos requieren a las asociaciones que proveen bienes y servicios públicos que no discriminen. La tolerancia no sería defendible cuando es una licencia ilimitada para discriminar.

La membresía de segunda clase en asociaciones discriminatorias suele expresar una ciudadanía de segunda categoría (una combinación de libertad desigual y desigualdad civil) en las sociedades que tienen una larga historia de discriminación en contra de los grupos cuyos integrantes son relegados a una membresía de segunda. Es por eso que Rosenblum reconoce que "vista a la luz del juego recíproco que se da en la ideología norteamericana entre el lucro, el progreso moral y el estatus público, la membresía de segunda clase de las mujeres en los Jaycees se podría tomar como una marca de ciudadanía de segunda clase".[25] Además, ha habido cambios positivos en el estatus civil de las mujeres luego de la aplicación extendida de leyes antidiscriminatorias en el siglo XX. Si bien, al respecto, la sociología y la política son demasiado complejas como para suministrar un único relato definitivo de las causas de una mayor igualdad civil para las mujeres con el transcurrir del tiempo, es sumamente razonable contar la extensión de las leyes antidiscriminatorias de la última mitad del siglo pasado como un factor fundamental.[26]

Los gobiernos democráticos han sido la fuente principal de leyes antidiscriminatorias. Puesto que la toma de decisiones de modo

24 Rosenblum, "Compelled association", *op. cit.*, p. 90.

25 *Ibid.*, p. 84.

26 Para una propuesta de que se explique desde la sociología la discriminación en el empleo, véase Post, "Prejudicial appearances", *op. cit.*, pp. 31-40.

democrático es en sí misma un derecho básico, hay buenas razones para sostener la protección legal a la no discriminación en vista de los desacuerdos razonables acerca de las condiciones precisas de la igualdad de libertades y la igualdad civil.[27] Lo que se pone en juego en esa legislación es nada menos que la igual libertad de las mujeres y de los miembros de minorías estereotipadas negativamente para identificarse de tantos modos valorables como pueden hacerlo sus homólogos más poderosos, afiliándose y desafiliándose de las asociaciones voluntarias en términos de igualdad civil, y no siendo excluidos por discriminación.

EXPRESIÓN POR EXCLUSIÓN

Muchas personas expresan su propia identidad excluyendo a otros de sus asociaciones. Algunas veces, la exclusión de una asociación voluntaria es moralmente benigna. Si un equipo de bolos rechaza a personas como yo, que nunca acertaría un *strike*, no se trata de que haya una discriminación insidiosa en la preferencia de reunir a mejores jugadores. O si el Centro Objetivista excluye a alguien porque no adhiere a su filosofía libertaria, es también una forma de exclusión perfectamente justificable; el propósito principal de esa sociedad es expresar cierto mensaje y esa membresía le jugaría en contra. La libertad de expresión funciona en un sentido muy importante a través de la asociación voluntaria.

Sin embargo, no todas las exclusiones de las asociaciones voluntarias son tan benignas moralmente. No lo son siquiera todas las exclusiones de las asociaciones de expresión. La libertad de asociación, como se ha visto, ejerce una atracción en dos direcciones distintas, a menudo incompatibles. Les permite a los individuos la libertad de formar un grupo exclusivo, y la libertad de ser miembros de un grupo exclusivo. Cuando la libertad de asociación se aplica para formar un grupo exclusivo y algunas personas que querrían integrar ese grupo son excluidas prejuiciadamente, por moti-

27 *Ibid.*, p. 87.

vos discriminatorios, su libre expresión de la identidad se ve restringida. Aun pueden contar con la posibilidad de formar su propio grupo, pero si el grupo que los excluyó es tan importante como lo son los Jaycees o los Boy Scouts en los Estados Unidos, podría ser que ningún grupo nuevo que los admita fuese un sustituto válido para la libre expresión de la identidad que se les niega. En primer lugar, los costos de formar un grupo de igual importancia pueden ser prohibitivamente caros, y es de lo más probable que así ocurra con miembros de grupos desfavorecidos. Además, la exclusión propiamente dicha limita la libre expresión de la identidad; y eso les dificulta más a los excluidos, si ya tienen un estereotipo negativo de la sociedad, alcanzar el estatus de igualdad civil.

Las exclusiones discriminatorias limitan algo más que la libertad de expresión de los excluidos. También condicionan a los miembros del grupo excluyente que no tenían prejuicios en lo personal. La dirigencia de los Boy Scouts a nivel nacional tiene ahora una posición pública opuesta a admitir a muchachos y a hombres gays entre los scouts. Hoy en día, los integrantes de los Scouts que de otro modo no tendrían quejas por estar junto a scouts gays están determinados, por su membresía en los Boy Scouts, a asociarse en términos discriminatorios. Aun así, los varones heterosexuales son notablemente más libres que los gays excluidos, porque la opción de identificarse como scout gay directamente no existe. La política discriminatoria de pertenencia, por lo tanto, confiere a los heterosexuales y a los homosexuales grados disímiles de libertad.

¿Por qué, simplemente, no se proscriben las asociaciones discriminatorias? Porque la libertad de expresión incluye la libertad de unirse a otros en una asociación voluntaria que discrimine. ¿Por qué, sencillamente, no permitir que todas las asociaciones discriminatorias excluyan a las personas según su criterio? Porque la igualdad de libertades y oportunidades y la igualdad civil estaría menoscabada si no existiera ningún límite a la libertad de los grupos de expresión para excluir a las personas con motivos discriminatorios. Está claro, entonces, que es necesario considerar cómo decidir mejor entre dos valores contrapuestos.

La controversia acerca de la exclusión de los gays de la agrupación de Boy Scouts muestra cuán necesaria es esa decisión y también

cuán difícil. ¿Qué está en riesgo para la formación libre de la identidad? Cuando un grupo de expresión se identifica por medio de la exclusión prejuiciada de individuos, se limita la libertad de expresión de esos individuos y también se ve amenazada su igualdad civil. Los Boy Scouts, oficialmente, excluyen a los muchachos y hombres que son abiertamente homosexuales. La identidad sexual de James Dale se hizo pública cuando él ejerció su libertad de asociarse, en carácter de copresidente de la Alianza lésbico-gay de la Universidad de Rutgers. Sólo entonces los Boy Scouts lo expulsaron, y no por causa de algo que Dale hubiese cometido siendo scout, sino más bien porque Dale reconoció públicamente quién era: un homosexual.

La exclusión de Dale de los Boy Scouts ilustra la elección forzada con respecto a la libertad de asociación que deben enfrentar rutinariamente los miembros de algunos grupos con estereotipos negativos, mientras persistan los prejuicios en su contra. Esa elección forzada, aplicada a los scouts gays, es la siguiente: en la medida en que los muchachos y hombres gays no eran libres, socialmente hablando, de admitir su identidad sexual ante los demás, sí eran socialmente libres de identificarse como scouts. Cuando Dale tenía el rango de *eagle scout*, no reconocía su homosexualidad frente a los otros, ni siquiera frente a sí mismo. Cuando se sintió libre de reconocer su identidad homosexual y, además, de asumirla en público, fue despojado de la libertad de identificarse como scout.

Esa elección forzada entre identificarse como gay y como scout se puede generalizar y aplicar a otros casos de exclusión discriminatoria de asociaciones voluntarias. Si los miembros de un grupo que se asocia con un estereotipo negativo están dispuestos *y pueden* "hacerse pasar" por alguien que tiene determinada identidad (es decir, no identificarse ni ser identificados con el grupo excluido), por ese medio adquieren más libertad de unirse a ciertos grupos discriminatorios. De ese modo, el prejuicio demuestra ser sólo eso: no depende de nada más que de la exclusión basada en la identidad adscriptiva. (Lo que los Boy Scouts sabían sobre Dale cuando decidieron expulsarlo era que él admitía ser homosexual. No sabían, ni saben aún, nada más acerca de su conducta sexual que lo que conocen acerca de la conducta sexual de los scouts que se identifican como heterosexuales.) Por cierto, muchos integrantes de gru-

pos adscriptivos que son blanco de la discriminación (la mayoría de las mujeres y los afroamericanos, por ejemplo) no tienen siquiera una elección forzada. No tienen ninguna elección si no pueden "pasar por". Para quienes sí podrían hacerlo, sin embargo, el bloqueo prejuicioso de la posibilidad de ingresar a una asociación voluntaria les plantea la clásica elección forzada: renunciar a una u otra de sus identidades preferidas y, en cualquier caso, perder una parte valiosa y valorada de la libre expresión de la identidad.

La exclusión discriminatoria de una asociación voluntaria, como la expulsión de Dale de los Boy Scouts después de que reconoció públicamente su orientación sexual, niega a los individuos excluidos la igual libertad tanto de identificarse como de asociarse como crean pertinente. Esos individuos pueden ser incluidos solamente si consiguen "pasar por" alguien distinto de quienes son. Con frecuencia el estereotipo negativo está destinado a negar que los individuos excluidos, a causa precisamente de su identidad, merezcan el estatus de igualdad civil que las democracias deben reconocer a los individuos que no han hecho nada que amerite negarles iguales libertades o la igualdad civil. Las exclusiones discriminatorias, implícitamente, niegan que los individuos excluidos sean merecedores del estatus de igualdad civil. A veces, la exclusión se basa en una negación explícita de que los integrantes del grupo excluido merezcan ser tratados con igualdad civil, lo cual hace que la exclusión sea aún más cuestionable.

En la actualidad, la posición oficial de la agrupación estadounidense de Boy Scouts afirma que ser abiertamente gay es incompatible con ser "moralmente recto" o "puro". Según la doctrina scout, interpretada por su dirigencia nacional, que un hombre lleve una vida "pura" significa mantener no sólo "su cuerpo y su mente aptos y limpios" sino también mantener "limpia a la comunidad".[28] Al

28 Del manual de los Boy Scouts, citado en *Boy Scouts of America v. Dale*, 530 US, p. 667, 2000. La opinión en disidencia del juez Stevens (a la que se sumaron los jueces Souter, Ginsburg y Breyer) hace notar que previamente a la expulsión de James Dale, los Boy Scouts nunca habían hecho explícito que asociaran ser moralmente recto o puro con no ser homosexual. Pero cuando se vieron presionados a defender la exclusión, las autoridades de la organización hicieron explícita su opinión de que ser homosexual es incompatible con la igualdad civil, porque los homosexuales no pueden ser moralmente puros en cierto sentido cívico (y claramente no religioso) de la pureza moral.

parecer, de ello se deriva que un hombre gay mancha su comunidad simplemente reconociendo su homosexualidad. La sola identificación, aparentemente, se considera suficiente para descalificar a la persona como ciudadano igual, y la agrupación reclama la libertad de expresión para manifestarse en favor de excluir a los muchachos y hombres gays, por ser personas impuras.

Cuando en el terreno democrático la discriminación contra algunas personas es parte del mensaje libremente elegido por una asociación de expresión, se puede argüir algo a favor de la libertad para discriminar. Pero nada se puede argumentar en favor del apoyo activo de esa libertad por parte de un Estado democrático, más allá de limitarse a tolerarla. Mostrar apoyo a través de la subvención a los Boy Scouts, ya sea permitiéndoles el uso del espacio público o mediante exenciones impositivas, sería una forma de refrendar la discriminación, y con seguridad eso va en contra de los principios democráticos básicos.

Lo que sigue es lo que ocurrió en el caso *Boy Scouts v. Dale*. Aunque el Superior Tribunal de Nueva Jersey sostuvo la ley antidiscriminación del Estado, una mayoría de jueces de la Corte Suprema de los Estados Unidos eximieron a los Boy Scouts de esa misma ley, con fundamento en la libertad de expresión de las asociaciones.[29] A pesar de ello, los cuatro jueces con fallo disidente argumentaron que si el hecho de *ser* abiertamente gay (sin *hacer* nada que violara las normas explícitas de una asociación) era motivo suficiente para la exclusión, entonces la decisión de la mayoría "equivale a [imponer] un símbolo de inferioridad preceptuado constitucionalmente" a los hombres que se declaran gays.[30]

Lo que hace que el caso judicial de los Boy Scouts sea difícil y preocupante es que la libre expresión de la identidad está básicamente en riesgo para ambas partes. Los jueces, por lo tanto, no pueden evadir una ponderación de los valores representados por la libertad de expresión de una asociación y por la libertad de no ser discriminado, que están en disputa. Tanto la opinión mayoritaria como la minoritaria minimizan esa ponderación y se concentran solamente

29 *Boy Scouts of America v. Dale*, 530 US, p. 696, 2000.
30 *Ibid.*

en la libertad que defienden, y hacen que su argumento parezca más sencillo de lo que es. Debemos recordar, sobre todo en casos controvertidos como el que se trata, que un sistema de igual libertad requiere alguna compensación entre dos libertades que están en competencia. Para ser compatibles con el principio de igualdad civil, dichas compensaciones deben estar dirigidas a nivelar la libertad entre los individuos, sin distinción de su identidad adscriptiva.

No obstante, comparar el valor de dos libertades en conflicto no es una ciencia exacta, y podría esperarse una razonable falta de acuerdo con respecto a cómo proveer mejor legalmente ciertos casos difíciles.[31] Sin embargo, todas las partes deberían poder reconocer cuáles son las libertades antagonistas que están en juego así como el hecho de que la libertad de una asociación tan importante como los Boy Scouts de excluir a las personas por motivos discriminatorios implica limitar la libertad de expresión de los que son excluidos. Un compromiso democrático de hacer concesiones entre dos libertades que están en competencia, de modo de favorecer por igual a todos los individuos sin importar su identidad adscriptiva, en este caso estaría a favor de la inclusión de los gays.

Cuando se invierte la jerarquía de las dos libertades que están en competencia, como hizo la opinión mayoritaria de la Corte, y se les concede a los Boy Scouts la libertad de discriminar, pasa a ser crucial que los tribunales también insistan en que los gobiernos democráticos no se asocien al mensaje de los Boy Scouts, ni les brinden un apoyo especial de cualquier otra manera. La libertad de expresarse y de actuar con criterios discriminatorios sólo se puede defender si los gobiernos democráticos no hacen nada por aprobar o avalar esos criterios, y no dan la apariencia pública (para cualquier persona razonable) de aprobarlos o avalarlos.

Cuando a los Boy Scouts, en su carácter de grupo de expresión, se les reconoció la libertad constitucional de excluir a los varones gays, la Corte no dio ese paso adicional tan importante de insistir en que el gobierno democrático y los funcionarios públicos no adhirieran al mensaje expreso de los scouts. El apoyo especial que reciben los Boy Scouts de las escuelas públicas y los gobiernos locales es clara-

31 Rawls, *A theory of justice*, *op. cit.*, p. 230.

mente violatorio del principio de no discriminación por parte de los gobiernos democráticos, mientras los Boy Scouts persistan en discriminar a los muchachos y a los hombres homosexuales. La libertad de expresar puntos de vista discriminatorios no puede estar entrelazada con los actos oficiales de un gobierno democrático, tales como otorgar a los Boy Scouts el estatus especial, no disponible para otras asociaciones, de usar propiedades públicas (por ejemplo escuelas) para sus reuniones. Si persiste esa vinculación entre los gobiernos locales y las tropas de scouts, el estado democrático se convierte en agente partícipe (y muy poderoso) de la imposición de símbolos de inferioridad a algunos individuos a causa de su orientación sexual.

Solamente si los funcionarios y las instituciones públicas se desligan de las prácticas de exclusión discriminantes, se puede justificar que en un caso como *Boy Scouts v. Dale* se confirme la libertad legal de una asociación de expresión para excluir a personas por motivos discriminatorios. Esa desvinculación requiere que las escuelas públicas y otras instituciones oficiales dejen de aliarse con los Boy Scouts, como a menudo lo han hecho en el pasado. Cuando los organismos oficiales no cumplen con ese requerimiento –ya sea porque comparten el prejuicio, o porque no son conscientes del desacierto implícito en la complicidad oficial– surge otra pregunta: ¿qué presiones del público podrían contribuir a que una democracia se oriente hacia la igualdad de libertades para que todos los individuos se identifiquen como prefieran, cuando los agentes oficiales del gobierno y la ley no hacen lo suficiente para orientar a la democracia en esa dirección?

PRESIÓN DEL PÚBLICO Y APOYO DEL ESTADO

Los teóricos de la libre elección que parten de una presunción contraria a las regulaciones gubernamentales no tienen una presunción similar en contra de la presión del público para cambiar las políticas discriminatorias de pertenencia de las asociaciones voluntarias. ¿Cuánta presión es a la vez legítima y defensiva de la igualdad civil y la libre expresión de la identidad?

Richard Epstein sostiene que la "competencia enérgica" entre las asociaciones voluntarias sirve a la causa de la justicia democrática. Los individuos "que se sienten agraviados por los Boy Scouts o los Jaycees pueden ir a cualquier otro lugar".[32] Sin embargo, detrás de esa afirmación queda oculto un problema crucial: que la discriminación que efectúan asociaciones como los Boy Scouts y los Jaycees a menudo es más que un simple agravio. La discriminación puede representar un obstáculo adicional para que los miembros de minorías estereotipadas negativamente alcancen la igualdad de libertades y la igualdad civil, lo cual es otro motivo por el que los jueces que disintieron en el caso *Dale* tenían un argumento tan poderoso.

Aunque los individuos que se sienten agraviados por los Boy Scouts pueden salir del grupo e ir a cualquier otro lugar, la exclusión discriminatoria por parte de una asociación de expresión es importante para el público si expresa un estereotipo negativo y como consecuencia niega que los excluidos tengan igual libertad de identificarse como crean conveniente. Por lo tanto, es engañoso afirmar que "la competencia enérgica mantiene a estas organizaciones a raya, de modo que no existe razón pública para adivinar segundas intenciones en sus políticas".[33] Las alternativas también son importantes: el hecho de que exista una asociación sólida como las Girl Scouts protege a los Boy Scouts de incurrir en el tipo de discriminación que les negaría a las niñas su carácter de futuras ciudadanas iguales. Pero decir que no existe una razón pública para adivinar segundas intenciones en las políticas discriminatorias de los grupos voluntarios reduce indebidamente la noción de razón pública. Aparte del tema de la inclusión obligatoria, con seguridad hay razones públicas que justifican el accionar público no coercitivo por parte de los ciudadanos, tal como la crítica pública a los grupos discriminatorios y la defensa de la no discriminación.

Cuando las asociaciones emplean la libertad de expresión de manera discriminatoria, para excluir a los miembros de grupos estereotipados negativamente, se está subordinando un valor público: la igual libertad de los excluidos de identificarse como crean ade-

32 Richard Epstein, "Free association: The incoherence of antidiscrimination laws", *National Review* LII, Nº 19, 9 de octubre de 2000, pp. 38-40.
33 *Ibid.*

cuado. A menos que entren en juego presiones que efectivamente contrarresten esa situación, desorienta mucho afirmar que la competencia resolverá por sí sola un problema que en el caso *Dale* la mayoría de la Corte no autorizó a la legislatura estatal (o al superior tribunal del Estado) a resolver mediante sanción legal.

No es posible confiar únicamente en la competencia para proteger la igual libertad de los integrantes de grupos con estereotipos negativos. Por eso, sancionar legalmente la no discriminación no es para el gobierno una función más problemática que tolerar la discriminación. La presión del público, alternativa que prefieren los teóricos que estudian las opciones, también tiene graves inconvenientes; a menudo puede operar más en dirección de la discriminación que de la no discriminación, y de maneras inaceptables desde el punto de vista democrático y legal. Tal como nos advirtieron John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville, la tiranía con frecuencia opera mediante la presión de una opinión pública amorfa (y sin embargo, real). Más aun, la tiranía de la opinión de la mayoría suele ser más difícil de resistir que una ley injusta, por ser tan evasiva y en última instancia inimputable.

A raíz de la sentencia en el caso *Dale*, muchos grupos no gubernamentales de todo el país retiraron su aporte financiero a los Boy Scouts y suspendieron los subsidios bajo la forma de espacio para reuniones e instalaciones de campamento. Más de veinte agencias de United Way redujeron o eliminaron su financiamiento. Empresas privadas tan diversas como el Chase Manhattan Bank o Levi-Strauss suprimieron sus contribuciones y vínculos. Grupos religiosos, entre ellos la Iglesia Episcopal, la Asociación Unitaria Universalista, los líderes de la Reforma Judía y la Iglesia Metodista Unida condenaron la política antigay y en muchos casos cancelaron su apoyo a los cuerpos locales de los Scouts. "Podría decirse que los Scouts ganaron la batalla pero terminan perdiendo la guerra", opinó un alcalde municipal cuando su distrito escolar, junto con otras organizaciones, interrumpieron su apoyo y los subsidios oficiales después de la decisión de la Corte.[34] Hasta el presente, los scouts todavía discriminan a los varones gays,

34 Laura Parker y Guillermo X. Garcia, "Boy Scout troops lose funds, meeting places", USA *Today*, 10 de octubre de 2000, p. 1A.

y ninguna organización juvenil no discriminatoria los alcanza en cantidad de miembros o estatus social.

Lo mejor que se puede decir defensivamente acerca de la presión del público es que tiene un valor muy grande cuando empuja a las asociaciones en dirección a la no discriminación y a la justicia democrática. Lo que no se puede es llegar a la conclusión de que la presión del público sería preferible, en general, a las decisiones legislativas y judiciales. Los Boy Scouts todavía excluyen a los gays. Si bien más de veinte agencias caritativas de United Way redujeron o eliminaron sus aportes, más de mil no lo hicieron. La mayoría de las empresas importantes siguen financiando a los Scouts. La Iglesia Católica y la Iglesia de los Santos de los Últimos Días defienden activamente la discriminación basándose en sus genuinas objeciones morales a la homosexualidad. En el caso *Dale*, la presión del público, en el mejor de los casos, avanza en direcciones opuestas y en el peor de los casos refuerza la desigualdad de libertades de los hombres que se declaran abiertamente gays. Por más que la presión del público puede cumplir la función de impulsar a las asociaciones discriminatorias en dirección a la justicia democrática, no se puede depender de esa función, la cual ciertamente no es sustitutiva de las acciones legislativas y legales. No hay ningún procedimiento (ni la regla de la mayoría, ni la política de los grupos de interés) que supla el respaldo a los principios justos.

Aun se pueden decir dos cosas más en favor de la presión del público sobre las asociaciones discriminatorias por llevarlas hacia la no discriminación. Una, que la presión representa la libertad de los ciudadanos de asociarse voluntariamente y en oposición a lo que hacen otras asociaciones voluntarias. Y otra, que la presión empuja en dirección a la igualdad de libertades simplemente al agitar la sensibilidad pública con respecto a las exclusiones discriminatorias. Entre los principales críticos de los Boy Scouts está la agrupación de Girl Scouts, que no discrimina con motivos de orientación sexual. Así declaró el director de las Girl Scouts de Florida en un debate público como consecuencia del cual se puso fin a un subsidio público que recibían los Boy Scouts: "Hasta los hombres pueden ser girl scouts".[35]

35 Laura Parker y Guillermo X. Garcia, "Boy Scout troops lose funds, meeting places", *op. cit.*

Mientras a los Boy Scouts se les permita excluir a los varones homosexuales y a todas las mujeres, ¿pueden los gobiernos democráticos subsidiar legítimamente a la agrupación? Ésa es una pregunta crucial, puesto que los gobiernos democráticos suelen subsidiar a las asociaciones voluntarias. En los Estados Unidos hay asociaciones benéficas y sin fines de lucro, por ejemplo, que reciben fuertes subsidios de la legislación impositiva, mediante exenciones de impuestos y otras subvenciones indirectas. (En otras democracias, los subsidios suelen ser más directos.) Seguramente, un Estado democrático no debería otorgar privilegios especiales a las asociaciones discriminatorias, pero ¿estaría justificado que apoyara a todas las asociaciones de expresión voluntarias por igual, sin considerar si sus políticas de membresía son discriminatorias o no discriminatorias?

Cuando un parque público está abierto a que cualquier persona se dirija a una audiencia, el acceso libre para todos los oradores no expresa apoyo a la discriminación; expresa el igual acceso a un foro público abierto cuyo propósito es la libre expresión. Pero cuando las escuelas públicas otorgan a las asociaciones discriminatorias acceso a sus instalaciones después de clase, pueden expresar un mensaje muy diferente, debido al contexto de la escuela: es lícito enseñar a los niños a discriminar entre ellos en el ámbito de la escuela pública, siempre que sea después de hora. Así, las escuelas públicas ayudan a perpetuar estereotipos negativos que son contrarios a una educación no discriminatoria para la ciudadanía democrática.[36]

Cuanto de mayor libertad para discriminar dispongan los grupos de expresión, menor apoyo estatal deberían recibir, aparte del que supone el hecho de que sean legalmente tolerados. Un Estado democrático comprometido con la igualdad de libertades, de oportunidades y la igualdad civil debería abstenerse de apoyar a grupos discriminatorios por medio de financiamiento público, o de préstamos sin intereses, disponibilidad de espacios públicos y medidas semejantes. Ese tipo de apoyo es un incentivo positivo para las asociaciones, y, precisamente, un Estado democrático no debería otorgar incentivos positivos a las asociaciones discriminatorias. No hay

36 Véase una defensa de la no discriminación en la educación pública en Amy Gutmann, *Democratic education*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

por qué considerar que una asociación discriminatoria es de beneficencia, y privilegiarla con una exención impositiva. Existe un buen precedente legal en los Estados Unidos: negarle la exención impositiva a una asociación discriminatoria que distribuye un bien público como la educación superior. La Universidad Bob Jones no fue considerada una institución benéfica después de su insistencia en discriminar contra los afroamericanos.

Los individuos deberían tener la libertad de expresar su identidad; y esa libertad, a menudo, implica que expresarán sus prejuicios en grupos de expresión que discriminan. Sin embargo, la consecuencia lógica no es que las asociaciones discriminatorias tengan derecho alguno al apoyo del Estado debido a su expresión discriminatoria. El hecho de que se muestre tolerancia a la discriminación bajo la forma de libre expresión no supone o implica subvención económica. Como se ha visto, el apoyo del Estado a la discriminación es incompatible con la igual libertad de los individuos para identificarse públicamente como prefieran, siempre que al hacerlo no perjudiquen a los demás. Cuando el Estado va más allá de la tolerancia y pasa a apoyar activamente a las asociaciones discriminatorias, por ejemplo mediante subsidios impositivos, inclinan la balanza de la sociedad en favor de la discriminación, y de ese modo dificultan que las presiones públicas contra la discriminación tengan éxito.

¿DEBERÍAN LAS DEMOCRACIAS DESALENTAR LA NO ASOCIACIÓN?

A pesar de que, como ya se ha comentado, la libertad de asociación es fundamental para la libre expresión de la identidad, por su propia naturaleza también deja que las personas sean libres de no unirse a un grupo. Jugar solo a los bolos pasó a denominar la decisión de no afiliarse a asociaciones voluntarias formales, y la tendencia a no asociarse motivó que varios observadores dieran un toque de atención a fin de que los gobiernos democráticos tomen medidas concretas para alentar a que se formen más asociaciones de todo tipo, antes que simplemente dejar que las personas ejerzan su libertad

de elegir si se asociarán o no, y cómo lo harán. ¿Cuál debería ser la reacción de las democracias frente a la decisión de cada vez más individuos de no integrar una asociación voluntaria formal?

Las pruebas que presentan los científicos sociales parecen indicar que la decisión de asociarse en grupos voluntarios hace que las personas se identifiquen no sólo unos con otros, sino también con las personas que integran la asociación; y esa identificación promueve el bien social de la reciprocidad, que es la forma generalizada de la ayuda mutua.[37] La reciprocidad es un bien social que produce beneficios de dos clases: beneficios directos para los individuos, y beneficios directos para la democracia (e indirectamente para los individuos). La identificación con los demás mediante la asociación –parecen indicar las pruebas– sustenta varios tipos de ayuda mutua que las personas necesitan para una vida saludable, feliz y segura. La identificación a través de la asociación también sustenta la ayuda mutua que necesitan las democracias con el fin de establecer un fuerte grado de confianza de los ciudadanos entre sí, y también entre los ciudadanos y el gobierno.

Por el contrario, la decadencia de las asociaciones hace decaer la identificación mutua que se da entre las personas; eso, a su vez, lleva a la disminución de la reciprocidad y por lo tanto a que la vida de las personas sea menos saludable, feliz y protegida, y a una democracia menos segura. Los problemas sociales que se relacionan con la falta de asociación incluyen:

• elevado nivel de desconfianza en los demás, que hace más difícil resolver los problemas de acción colectiva que exigen coordinar esfuerzos entre un gran número de individuos;

• tasas de criminalidad más altas, que no sólo hacen daño a los individuos sino que también aumentan la desconfianza social y hacen que en los barrios descienda la calidad (real y percibida) de vida;

• menor participación cívica y política, que reduce considerablemente la capacidad de los individuos de cambiar la sociedad.[38]

37 Véase Robert D. Putnam, Robert Leonardi y Raffaella Y. Nanetti, *Making democracy work*, Princeton, Princeton University Press, 1994; y Robert D. Putnam, *Bowling alone*, *op. cit.*, p. 66.

38 Estos y otros problemas sociales asociados con la disminución en la pertenencia a grupos voluntarios pueden ser reales, incluso cuando Putnam exagera en algo su

Esas conexiones causales se basan en evidencia probabilística y razonablemente discutible, pero que aun así vale la pena considerar seriamente, dado que es la mejor evidencia disponible para evaluar cómo deberían reaccionar los gobiernos democráticos ante la disminución de las asociaciones voluntarias de personas cara a cara. También es para considerar con seriedad el hecho de que los logros generalmente buenos de las asociaciones se ven empañados por aquellas asociaciones voluntarias que perpetúan la discriminación, cultivan la desconfianza y enseñan el odio entre "ellos" y "nosotros".

Debido a que la libertad de incorporarse o desafiliarse de un grupo es un derecho fundamental, consecuencia lógica de la libertad de asociación, los gobiernos democráticos tienen la obligación básica de tolerar tanto la incorporación como la desafiliación. Esa tolerancia se aplica al "jugar solo" y a las asociaciones voluntarias que no cometen injusticia pero que tampoco sustentan los bienes instrumentales –confianza mutua, seguridad y participación cívica– que dimanan del compromiso mutuo. Los gobiernos democráticos, como hemos visto, tienen la obligación de regular las asociaciones voluntarias para que no cometan injusticias. Ello se debe a que la libertad de asociación debe aplicarse dentro del límite de las leyes que protegen a las personas de ser perjudicadas por los demás. Por otro lado, la misma libertad fundamental de expresión que permite que existan algunas asociaciones discriminatorias también permite que las personas se reúnan en el ejercicio de su propia libertad de expresión y reclamen a esas asociaciones el cese de las prácticas discriminatorias.

Los gobiernos democráticos no necesitan apoyar a todos los grupos voluntarios para alentar a las personas individuos a asociarse. La tolerancia, la regulación legal y la presión del público son medios que los partidarios de la democracia pueden emplear para apoyar la libre asociación y al mismo tiempo oponerse a los grupos discriminatorios. Sin embargo, la oposición a los grupos discriminatorios se vuelve mucho menos efectiva cuando los gobiernos democráticos subsidian

---

argumento empíricamente sostenible cuando afirma, de manera mucho más generalizada, que "el capital social nos hace más astutos, más sanos, más seguros, más ricos, y más capaces de gobernar una democracia justa y estable", Robert D. Putnam, *Bowling alone*, *op. cit.*, p. 290.

a las asociaciones voluntarias sin distinguir si llevan adelante prácticas discriminatorias contrarias a los valores y a las condiciones de ciudadanía libre e igual. Pero eso es, precisamente, lo que la mayoría de los gobiernos democráticos hacen con respecto a las asociaciones voluntarias: las subsidian de modo indiferenciado, con lo cual contribuyen con una variada serie de asociaciones discriminatorias; entre ellas, las que predican y en consecuencia practican la discriminación, la desconfianza e incluso el odio hacia las personas de diferente adscripción.

El argumento de mayor peso en favor de la idea de que los gobiernos democráticos subsidien a todas las asociaciones voluntarias sin considerar si son discriminatorias o no es la evidencia general de que las asociaciones voluntarias *en su conjunto* ayudan a los individuos y a la sociedad en su conjunto. Pero ese argumento no justifica el apoyo gubernamental a las asociaciones discriminatorias, si es posible (como en efecto lo es) que el gobierno subsidie solamente a las asociaciones no discriminatorias, o en todo caso a ninguna. Un hecho al que no se le da la debida importancia es que en las tres décadas comprendidas entre 1960 y 1990, cuando cada vez más estadounidenses estaban "jugando a los bolos solos" (es decir, con amigos) y menos en las ligas, también los estadounidenses se volvían cada vez más tolerantes, medido con casi todos los criterios disponibles, actitudinales y de conducta.[39] Una mayor tolerancia y más igualdad de libertades para todas las personas, sin importar su raza, género, etnia, discapacidad u orientación sexual, son bienes comunes fundamentales. Esos bienes se dilapidan si el Estado subsidia a las asociaciones discriminatorias. Por ejemplo, es enervante para las mismas democracias de Israel y Palestina que esos estados aporten enormes subsidios a asociaciones que enseñan la discriminación, la desconfianza y el odio entre miembros de diferentes grupos religiosos o étnicos, incluso a las que apoyan la violencia y el terrorismo. Puede ser cierto que por el momento no existan alternativas políticas viables, pero no por ello deberíamos confundir una tragedia política con un precepto de la justicia democrática.

39 *Ibid.*, pp. 353-356.

Si una mayor participación en asociaciones discriminatorias fomenta la intolerancia de las personas asociadas hacia grupos de afuera, entonces los subsidios a las asociaciones discriminatorias pueden significar una pérdida de libertad para los miembros de esos grupos. Menos subsidios estatales para las asociaciones discriminatorias pueden significar una mayor libertad para los menos favorecidos. La mayor libertad es un bien democrático básico, y una comunidad discriminatoria no lo es.[40] Quienes defienden las libertades fundamentales también podrían proponer otras acciones mediante las cuales un gobierno democrático puede fomentar la asociación sin apoyar injustas discriminaciones. Un gobierno democrático tiene la opción legítima de subvencionar solamente a las asociaciones no discriminatorias, fundado en que el gobierno no debe identificarse con la discriminación.

No es necesario optar entre el aumento de la tolerancia o la disminución de la asociación voluntaria. La libertad, como acabamos de decir, es un medio para la identificación mutua mediante la asociación y no algo sustitutivo de la comunidad, como a veces parece indicar erróneamente el debate entre los liberales (que defienden la libertad individual) y los comunitarios (que defienden a la comunidad). Asociarse en grupos es una manera tanto de manifestar nuestra libertad como de usarla para procurar diversos bienes de carácter social, que van desde la camaradería, a la seguridad y la oportunidad económica. Actualmente se reconoce como nunca antes ahora el valor de las comunidades voluntarias como medios por los cuales los individuos pueden expresar libremente sus identidades y también extender la justicia democrática. Las asociaciones voluntarias que son buenas desde el punto de vista público (como no lo son las asociaciones discriminatorias) pueden ser subsidiadas por los

40 Robert D. Putnam, *Bowling alone*, *op. cit.*, p. 352. Durante las últimas tres décadas del siglo xx, la cada vez mayor tolerancia hacia las diversas creencias y prácticas religiosas, mayor igualdad de género, más integración racial, más derechos igualitarios para gays y lesbianas y derechos más igualitarios en general hicieron que la amplia mayoría de los estadounidenses fueran "liberados cada vez más del estigma social y la opresión". Esa liberación dista de ser completa, pero el aumento de libertad bien podría valer el costo que debería pagar una comunidad si existiera la necesidad práctica de cambiar una cosa por la otra, lo cual no siempre sucede.

gobiernos democráticos de manera justificada, por ejemplo, con exenciones impositivas, por tratarse de instituciones benéficas.

Una cosa es que un Estado democrático tolere las asociaciones voluntarias que expresan ideas de discriminación mediante políticas de membresía discriminatorias, pero que no distribuyen bienes públicos. Otra cosa es que el Estado las subsidie. La tolerancia acompaña la libertad de expresión, que se extiende incluso a los puntos de vista insidiosos, pero la tolerancia no supone apoyo estatal.

Al abstenerse de subsidiar a las asociaciones discriminatorias, los gobiernos democráticos pueden desalentar la discriminación sin desalentar a las asociaciones compatibles con la justicia democrática. Cuando un gobierno democrático da un paso más allá y subsidia a las asociaciones no discriminatorias, respalda los bienes públicos que provienen de la asociación voluntaria. La justicia democrática deja amplio margen para que los ciudadanos y sus representantes que deben rendirles cuentas decidan qué clases y qué niveles de subsidios sería sensato distribuir entre las asociaciones no discriminatorias.

3
Identificación por adscripción

> La identidad depende en gran medida de cómo los demás nos ven y nos identifican.
> **Hazel Rose Markus, Claude M. Steele y Dorothy M. Steele**, "Colorblindness as a barrier to inclusion: Assimilation and nonimmigrant minorities", *Daedalus* 129, Nº 4, otoño de 2000, p. 248.

> Si yo oyera y pudiera hablar, no sería más sordo. Lo que significa que ya no tendría mi identidad; sería una persona completamente diferente, y no quiero eso.
> **Jason Lamberton**, estudiante de tercer año de la Universidad Gallaudet que usa el lenguaje estadounidense de señas, en respuesta a un periodista que le preguntaba si desearía un implante de membrana coclear en caso de que así tuviera la capacidad de oír. (Transcripción de *The NewsHour with Jim Lehrer*, 19 de febrero de 2001.)

Lo que distingue a los grupos identitarios adscriptivos es que se organizan en torno a características que mayormente están fuera del alcance de la elección de las personas, como la raza, el género, la clase, la desventaja física, la ascendencia étnica, la orientación sexual, la edad o la nacionalidad. La base nominal de un grupo adscriptivo organizado es una característica no voluntaria, como el género o la raza, pero el hecho de asociarse al grupo organizado puede ser

voluntario. El grupo de adscripción también puede tener su propia cultura, como es el caso en los Estados Unidos de la comunidad sorda que utiliza el lenguaje de señas, a la que ellos denotan mediante una "D" mayúscula [de *deaf,* sordo en inglés] para significar que no sólo son sordos de nacimiento, sino también miembros de una cultura de señas. Asociaciones como Sons of Poland (de polaco-americanos), Sons of Italy (italo-americanos), Sons of Norway (de Noruega) u otras similares, se congregan sobre la base de la cultura, la elección voluntaria de la participación y varias bases adscriptivas de identificación (género y nacionalidad o ascendencia étnica). Algunas asociaciones primariamente adscriptivas están abiertas a individuos que no comparten las características de adscripción, como la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color (NAACP), y muchas otras no lo están. Los grupos identitarios adscriptivos también pueden coincidir parcialmente con la identidad religiosa, pero este capítulo se centra en los temas de la política basada en los grupos identitarios que se relacionan más estrechamente con la naturaleza adscriptiva de la identidad.

Al igual que los grupos culturales, los grupos voluntarios y los religiosos, los grupos que se organizan sobre la base de identidades adscriptivas son diversos desde el punto de vista ético y también descriptivo, como muestran, por ejemplo, el Ku Klux Klan (KKK) y la NAACP (dos grupos organizados explícitamente en términos de color). También varía el carácter inclusivo de los grupos: la NAACP admite blancos, mientras que el KKK excluye a los negros, si bien en ambos casos los miembros ingresan voluntariamente y son libres de salir. Esa libertad de elección coexiste paralelamente con la falta de libertad con que las personas que tienen ciertas características adscriptivas son vistas por los demás, ya que el color, el género, la clase, la desventaja física, la etnia, la orientación sexual, la edad y la nacionalidad suelen ser características de los individuos asociadas con estereotipos sociales y el control que se tiene sobre ellas dista de ser completo. Precisamente, esa falta de libertad en el modo en que las demás personas perciben las identificaciones adscriptivas es lo que hace surgir las cuestiones más críticas acerca de los grupos adscriptivos.

La identificación asociativa por adscripción puede contribuir a formar un estereotipo social negativo o puede combatirlo, dependiendo

(entre otras cosas) del contexto. El hecho de que una asociación adscriptiva propicie o dificulte la libre expresión de la identidad es sólo una de las dimensiones importantes en las que se mueven estas asociaciones. Muchas asociaciones adscriptivas, como la Asociación Nacional de la Sordera (*National Association of the Deaf*, NAD), brindan a sus integrantes apoyo mutuo y acceso a opciones culturales que de otro modo no encontrarían en la sociedad en general. (La NAD se identifica como "un grupo de personas sordas que comparten un lenguaje –el lenguaje de señas estadounidense– y una cultura").[1] Cuando ese apoyo no se da a expensas del odio o la hostilidad hacia los no integrantes del grupo, es todo para bien. Muchas asociaciones adscriptivas, como la NAACP, la NAD, o la Organización Nacional para las Mujeres (National Organization for Women, NOW), combaten las injusticias que se vinculan con la adscripción, y de ese rol social surgen las cuestiones más interesantes acerca de estos grupos.

Asimismo, con frecuencia los grupos adscriptivos tienen expresamente un interés propio y una estrategia, y en ese sentido no son muy diferentes de cualquier otro grupo de interés. El relato de cómo la tribu indígena pequot, casi en extinción, logró crear en Connecticut un negocio de apuestas que mueve mil millones de dólares (lo que se ha dado en llamar la "revancha de los pequot")[2] suscita una duda conceptual básica acerca de los grupos identitarios adscriptivos: ¿los grupos adscriptivos son grupos de interés con otro nombre?, pregunta a la que me dedico en la sección "¿Otro nombre para los grupos de interés?". La sección "¿Son compatibles con la justicia los grupos adscriptivos?" plantea un cuestionamiento ético fundamental sobre estos grupos: ¿son malos para la democracia, porque las personas deberían relacionarse unas con otras en cuanto seres humanos, más que basadas en características adscriptivas? Para resolverlo sobre la base de la justicia democrática, es necesario distinguir entre los grupos adscriptivos que son compatibles con la justicia y los que no lo son, porque ser compatible con la justicia se asocia con apoyar la igualdad civil, la igual-

1 Véase Carol Padden y Tom Humphries, *Deaf in America: Voices from the culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 2 y *passim*.

2 Kim Isaac Eisler, *Revenge of the Pequots: How a small American tribe created the world's most profitable casino*, Nueva York, Simon & Schuster, 2001.

dad de libertades y la igualdad de oportunidades para todas las personas. La sección "La carga de la representación" examina cómo los grupos adscriptivos organizados, como la NAACP, la NOW o la NAD, soportan la carga de ser considerados representantes de todo un grupo nominal (todos los negros, o todas las mujeres, o todas las personas sordas de los Estados Unidos). La siguiente sección, "El enfoque de la obligación especial", evalúa el punto de vista, comúnmente expresado, de que los integrantes de grupos que están en desventaja (un ejemplo señalado son los afroamericanos de clase media) tienen obligaciones particulares con respecto a su grupo identitario de adscripción. Si bien no se considera que esas obligaciones sean legalmente vinculantes, el hecho de formularlo así tiene la intención de aplicarles una carga moral especial a los miembros más favorecidos de los grupos desfavorecidos. Cuestiono el enfoque de la obligación especial, y en la última sección, "La perspectiva de la identificación", propongo una alternativa, que es coherente con la búsqueda de la justicia democrática. La perspectiva de la identificación, si se expresara y se adoptara más ampliamente, también contribuiría a promover democracias más compatibles con la justicia, en las que los ciudadanos lleven una vida mejor, identificándose con otros y ayudando a los menos favorecidos.

¿OTRO NOMBRE PARA LOS GRUPOS DE INTERÉS?

Erik Erikson escribió sobre las "posibilidades de identidad de una época", y en nuestra época parecen ser posibles muchas identidades, y cada año aumentan las opciones. En 2001, el gobierno de la ciudad de San Francisco reformó su política de prestaciones de salud para cubrir el costo de las operaciones de cambio de sexo para los empleados municipales, reforzando la opinión de que "las personas están limitadas, pero no prisioneras, por sus genes, su fisonomía y su historia, para establecer su propia identidad". Como hace notar David Laitin: "Y si fuerzas sociales poderosas motivan la exploración de la identidad (como parece ocurrir en nuestra época), es el aspecto constructivista de la identidad el que aparece con más rea-

lismo".[3] La construcción social de la identidad es más evidente cuando la identidad "se construye y reconstruye a medida que cambian las oportunidades sociales".[4]

Uno de los saberes convencionales de hoy en día acerca de la identidad es que está construida socialmente. Afirmar eso, sin embargo, no aporta mucho más que decir que los genes y la fisonomía no determinan la identidad social. Todos los demás elementos que informan nuestras identidades sociales –como la raza,[5] el género (distinto de la categoría biológica de sexo),[6] la ascendencia étnica[7] o la nacionalidad–[8] se pueden considerar construcciones sociales.[9] Decir que las identidades raciales, de género, étnicas y nacionales son construcciones sociales, como reconoce Laitin, no es afirmar que sean más fáciles de cambiar que nuestra herencia genética o nuestra fisonomía. La mayoría de los afroamericanos, de las mujeres o de los sordos no pueden hacerse pasar respectivamente por blancos, o por hombres, o por oyentes; pueden reinterpretar sus identidades adscriptivas pero sería difícil, o imposible, renunciar a ellas. Para algunas personas podría resultar más fácil abandonar una identidad étnica o nacional vinculada a un idioma natal, si toman la decisión de hablar una segunda lengua y perder ciertas maneras de actuar características; pero incluso la identidad étnica o nacional puede ser difícil de modificar sin un recambio generacional.

3 David D. Laitin, *Identity in formation: The Russian-speaking populations in the near abroad*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, p. 21.

4 *Ibid.*, p. 20.

5 Véase, por ejemplo, K. Anthony Appiah, "Race, culture, identity", en Appiah y Gutmann, *Color conscious: The political morality of race*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 30-105.

6 Véanse Susan Moller Okin, *Justice, gender and the family*, Nueva York, Basic Books, 1991; Iris Marion Young, *Intersecting voices*, Princeton, Princeton University Press, 1997; Judith Butler, *Gender trouble*, Nueva York, Routledge, 1999; y Catharine A. Mackinnon, *Feminism unmodified*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

7 Véanse Ian Shapiro y Will Kymlicka, *Ethnicity and group rights*, Nueva York, New York University Press, 1997; y Nathan Glazer, *Ethnic dilemmas: 1964-1982*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

8 Véase Benedict Anderson, *Imagined communities*, Londres, Verso, 1991.

9 Para enunciados teóricos generales sobre la construcción social de la identidad, véanse Ernesto Laclau (ed.), *The making of political identities*, Londres, Verso, 1994; y Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, Londres, Verso, 2000.

Aun así, algunas personas deciden afirmar, conservar o cambiar sus identidades adscriptivas de manera deliberada y estratégica. Por lo tanto, los grupos identitarios adscriptivos también cambian con el tiempo, mediante decisiones individuales que a su vez están estratégicamente motivadas por un interés. Entonces, ¿los grupos identitarios adscriptivos son un subconjunto de los grupos de interés, explicables mediante una teoría política de las elecciones o decisiones racionales? La teoría de la elección racional postula que las personas se identifican de acuerdo con lo que mejor satisfaga sus intereses, lo cual a su vez depende de las recompensas que perciban (a nivel consciente o subconsciente) en las identidades alternativas que pueden elegir. En cualquier contexto social dado, las personas escogen la identidad posible que, según perciben, será más útil a sus intereses.

Es importante notar que, en el marco de una teoría de la decisión racional estricta, el interés no puede estar impulsado por la identidad, porque si así fuere, la noción de "elección racional" sería un círculo vicioso. Si el interés explica la elección de identidad, entonces la identidad no puede explicar la elección del interés. En una teoría de la elección racional, la identidad adscriptiva es una de las muchas herramientas de la batería de la política impulsada por el interés. En lugar de permitir que la teoría arrase con la evidencia, deberíamos estar abiertos a la posibilidad de que los intereses de las personas y su manera de entender esos intereses estén impulsados por la identidad, tanto como su identidad está impulsada por el interés. No se puede presumir que el interés ni la identidad tengan una primacía causal. Conceptual y empíricamente, la idea de una interacción dinámica entre interés e identidad es mucho más razonable.

Los cambios en la identidad adscriptiva están frecuentemente motivados por el interés, y por lo general los grupos de adscripción tratan de gestionar sus intereses en la política identitaria. Pero en la política democrática también se da con mucha fuerza la vía causal opuesta. Las identidades adscriptivas *informan* los intereses de las personas. Una persona no puede dar sentido a sus intereses si se aparta por completo de su identidad particular. El hecho de ser mujer ha tenido una influencia formativa en mi identidad; es cierto que no fue la única influencia, pero sí fue importante. Ser negros, sordos, homo-

sexuales, bisexuales y demás, tuvo influencia formativa en la identidad de otras personas. Muchas dimensiones de la identidad contribuyen a modelar el sentido de nuestros intereses, y, a su vez, nuestros intereses ayudan a modelar cómo interpretamos, tratamos de conservar o revisamos partes de nuestra identidad. Dado que la identidad, muchas veces, es lo que informa el interés, no se puede reducir la identidad a interés. Como nos muestra el ejemplo de la identidad de género, no siempre (ni siquiera generalmente) los intereses preceden a la identidad de un modo que permitiría a un observador explicar la conducta de las personas según sus intereses previos sin conocer su identidad. Si eso es así, como demostraré a continuación explotando un ejemplo afín a la idea de identidad guiada por el interés, entonces la identidad adscriptiva tiene un rol independiente muy importante en la política democrática. Conceptualmente, implica que no podemos reducir la identidad adscriptiva al interés, ni los grupos identitarios adscriptivos a grupos de interés, sin perder algo importante de la capacidad de explicar cómo operan los grupos de identidad adscriptivos en la política democrática.

Sería muy difícil hallar un ejemplo más claro de cómo se puede usar la identidad adscriptiva como estrategia para un fin, conforme al modelo de la elección racional, que la conversión de Skip Hayward a indígena pequot a mediados de la década de 1970.[10] Skip nació en 1947, hijo de un marino de la Armada cuya madre y abuela participaban activamente en la Asociación Hijas de la Revolución Americana (*Daughters of the American Revolution*, DAR). La abuela materna de Skip fue la última persona criada como indígena pequot en la reserva tribal de Connecticut. Skip tenía, a lo sumo, un dieciseisavo de indígena por parte materna. Fue educado como un niño estadounidense blanco, en escuelas públicas de Rhode Island y de Connecticut. Ocasionalmente iba a la reserva pequot, muy empobrecida, a visitar a su abuela. Cuando ella murió, las autoridades del estado habrían convertido la propiedad pequot en un parque estatal si Skip no hubiera aprovechado estratégicamente la oportunidad de identificarse como pequot; se mudó con otros familiares a los terrenos de la reserva y obtuvo la ayuda de un súper abogado,

10 Eisler, *Revenge of the Pequots*, *op. cit.*

Tom Tureen, para luchar por más tierras y ayuda del Estado para su tribu. Tureen había ayudado a los passamaquoddies y a los penobscots del estado de Maine a recuperar 300.000 acres (con el adicional de 1 millón y medio de dólares anuales durante 15 años), y Skip lo convocó para hacer algo similar por los pequot, tribu que entonces estaba integrada principalmente por Skip y los miembros de su familia que pudo reclutar para sumarse a la causa. Los nuevos pequot tenían un fundamento legal similar para reclamar las tierras tribales al estado de Connecticut, y así lo hicieron; reclamaron también una exención de las leyes estatales sobre juegos de azar que sólo correspondía a las reservas de tribus indígenas, con fundamento en la soberanía tribal. En resumen, Skip tuvo un golpe de fortuna al elegir ser un pequot cuando ya tenía más de 20 años. También, con esa maniobra reconstruyó lo que de otro modo hubiera sido una reserva pequot extinguida, convirtiéndola en un negocio de apuestas de mil millones de dólares por año, el Casino Foxwoods.

La identidad adscriptiva que eligió Skip, en apariencia, era impulsada por el interés al máximo. Él no habría adoptado una identidad de pequot si no fuera por el interés económico que esa identidad le permitía procurar. La teoría de la elección racional también puede explicar por qué las personas persiguen intereses no económicos a través de la política de identidad adscriptiva. Por ejemplo, la NAACP y la NOW persiguen sus intereses institucionales de fomentar la igualdad civil para los afroamericanos y las mujeres, respectivamente. Esas y otras asociaciones adscriptivas encuentran su nicho de interés en la política democrática, como lo hace cualquier otro tipo de asociación. Si por un momento nos olvidamos del contenido de sus propósitos, esas asociaciones no se ven diferentes de cualquier otra, según el enfoque de la elección racional. Cuando los individuos se adhieren a una asociación adscriptiva a causa de su propia identificación con un grupo subordinado de la sociedad, promueven su propio interés al mismo tiempo que apoyan la causa del grupo. Desde el punto de vista de la teoría de la elección racional, cuando los individuos apoyan causas justas (como ser la igualdad civil) fundados en su identidad adscriptiva, ese apoyo a un grupo identitario compatible con la justicia es sólo una de las muchas manifestaciones de la prosecución universal del propio interés.

Sin embargo, de allí no se infiere que la política de la identidad adscriptiva se pueda reducir a la política de los grupos de interés, que a su vez sería reductible al seguimiento del interés propio por parte de los individuos. Es más, un teórico de la elección racional como Laitin puede aceptar que esa inferencia sería incorrecta, dado que su propia descripción de la relación entre la identidad y el interés, de hecho, le otorga a la identidad adscriptiva un papel independiente en el impulso de la política de los grupos de interés. ¿Por qué darle un papel independiente a la identidad adscriptiva? Por dos motivos. El primero, es que los individuos no pueden sencillamente elegir su identidad adscriptiva entre un menú ilimitado de posibilidades. Las opciones de la identidad adscriptiva siempre son limitadas y, a menudo, lo son mucho más. Skip no podría haber elegido ser socia de la Asociación Hijas de la Revolución Americana, aunque esa identidad adscriptiva hubiera ido en beneficio de su interés económico. El rango de identidades adscriptivas posibles para los individuos, por lo tanto, contribuye a explicar cómo funciona la política basada en los grupos de interés, más que ser explicado por esa política. El segundo motivo, menos evidente, por el cual la política basada en la identidad adscriptiva no puede reducirse a la política de los grupos de interés es aun más básico para comprender la importancia de la política identitaria: las identidades adscriptivas informan el sentido de los intereses de las personas, y lo hacen de manera interactiva. Muchas personas nacidas y criadas como indígenas estadounidenses identifican sus intereses con permanecer en los terrenos tribales y preservar el idioma y las costumbres de su tribu. Esos intereses no se pueden explicar separados de la identidad que les es previa. Pero también se da el caso de que los intereses, a su vez, pueden influir en el modo en que las personas entienden su identidad, como también ilustra el ejemplo de Skip. Cuando vieron que podían fundar un próspero negocio de casino en la reserva pequot, la familia Hayward contribuyó en mucho a una revisión de qué significa la identidad pequot hoy en día.

La teoría de la elección racional no se formula para demostrar (ni podría demostrar) que la conducta humana se puede reducir a la búsqueda de alguna clase determinada de interés propio. Lo que

establece, en cambio, es una visión del accionar humano orientado hacia los objetivos, dentro de la cual se puede acomodar toda la conducta humana, cualquiera sea su contenido. Ésa es la base por la cual la elección racional puede llevar a suponer que cuando las personas se adhieren a grupos identitarios adscriptivos, deben de hacerlo motivadas por el interés propio.[11] ¿Pero es forzoso que sea así? No si el interés propio es un supuesto falsable y, por lo tanto, asociarse por identificación con otros o por compromiso con una causa (con la cual la persona se identifica) no es por ende asimilable con el interés propio. El presupuesto del interés propio, para crédito de cualquier teoría de la elección racional digna de discusión, es en teoría falsable. Algunas personas podrían actuar por su compromiso o por identificación con otros, o por ambos motivos, cuando apoyan a grupos de identidad adscriptivos. Cuando los negros que podrían "pasar" por blancos o las mujeres que gozan de una situación social privilegiada contribuyen con grupos como la NAACP o la NOW, no podemos suponer sin más que actúan por su propio interés (en ningún sentido determinado del término). Cualquier perspectiva que le dé un contenido de determinación a lo que cuenta como interés individual no puede asimilar todas las políticas identitarias adscriptivas a la adopción por parte de Skip Hayward de la identidad pequot con la finalidad de hacerse rico.

Incluso la historia de Hayward, que es un ejemplo de cómo la identidad adscriptiva se puede usar para llevar adelante una política basada en el interés, demuestra que también debemos prestar atención al rol causal independiente que le corresponde a la identidad adscriptiva en la política basada en los grupos de interés. Los reclamos por las tierras pequot se basaban en la Ley de Comercio e Intercambio con los Indios de 1790, que no puede ser explicada sin

11 Véase Amartya Sen, "Goals, commitment, and identity", *Journal of Law, Economics & Organization* 1, Nº 2, otoño de 1985, p. 347. Sen ofrece una trilogía de maneras en que los economistas consideran los motivos de la acción razonable, los cuales son "privados". Esas tres maneras son el bienestar egocéntrico, el objetivo del bienestar propio y la elección por el objetivo propio. Luego, argumenta que existen maneras no privadas de pensar y actuar basadas en la identificación con otros y en el compromiso con el bienestar de los demás. La identidad y el compromiso también se pueden manifestar en la política basada en los grupos de identidad adscriptivos.

considerar las identidades grupales adscriptivas diversas de los indígenas americanos. La exigencia de soberanía parcial para las tribus indígenas como grupos identitarios separados fue el fundamento legal de la excepción a las leyes del juego que habilitó a Hayward para construir el Casino Foxwoods en terreno pequot. También son necesarias consideraciones de identidad adscriptiva para explicar por qué Skip y su familia, y no cualquier otro estadounidense común, estaban legalmente habilitados para iniciar el reclamo por la reserva pequot. Estas y otras características motivadas por la identidad que se advierten en la "revancha de los pequot" cuestionan la afirmación unilateral de que el interés gobierna a la identidad, y ofrecen la visión mucho más defendible de que, en la política democrática, la identidad y el interés interactúan. La política democrática es impulsada por *ambos*, interés *e* identidad, de modos que dependen de las particulares circunstancias históricas, culturales y políticas; y la dirección impulsada por la identidad fue ignorada por la ciencia política convencional.

Si los pequot jamás hubiesen existido en los Estados Unidos, Skip Hayward nunca podría haber tenido el éxito que tuvo en procurarse una fortuna para sí y para su familia extendida. (Éste es sólo un ejemplo entre muchos que pueden brindarles material a los críticos de la política identitaria, de quienes me ocuparé en la próxima sección. Analizo ahora solamente el fundamento conceptual de otorgarle consideración independiente al papel de la identidad en la política democrática.) La rica historia de los pequot y de otros grupos indígenas americanos, y de su exterminio a manos de los colonizadores del Nuevo Mundo, constituye un legado histórico que aún pesa y sin el cual la "revancha de los pequot" no habría tenido lugar. Si los pequot, o los otros grupos de su entorno, hubieran creado una política y una cultura diferentes (supóngase que la explotación comercial de las apuestas hubiera sido legal en general, o que fuera una actividad que a nadie interesa en la sociedad más amplia), tampoco habría historia que contar sobre la revancha de los pequot. Esas consideraciones, en conjunto, demuestran que la política basada en los grupos de identidad no se puede reducir a una política de grupos de interés, no más de lo que la política de interés se puede reducir a política de identidad. Ambas interac-

túan en la política democrática, de modos que suelen ser fascinantes y frustrantes.[12]

La interacción entre la identidad y el interés en la política democrática vuelve trivial la pregunta de "¿Qué fue primero, el interés o la identidad?" Al igual que con la clásica pregunta sin respuesta, "¿el huevo o la gallina?", si nos vemos forzados a contestarla sólo podemos decir: los dos, y ninguno. Como se ha visto, incluso en el caso extremo de una persona que adopta una identidad adscriptiva que nunca antes había considerado seriamente, para vivir de ella, la identidad desempeña un papel causal importante e independiente en determinar la forma de ganarse la vida. Si los indígenas americanos no hubiesen existido como grupos identitarios adscriptivos importantes en la política estadounidense, Hayward no habría podido aferrarse a su remota vinculación con los pequot para perseguir su interés. Si no hubiese sido posible ganarse la vida por ese medio, la tribu pequot ya no existiría en la actualidad; estaría extinguida. Un cambio en la identidad motivado por el interés económico es habitual en la política democrática, pero también lo es el cambio de interés motivado por la identidad. La política basada en los grupos de identidad adscriptivos es un fenómeno importante, precisamente porque la identidad adscriptiva ejerce una poderosa influencia al interactuar con el interés en la política democrática.

¿SON COMPATIBLES CON LA JUSTICIA LOS GRUPOS ADSCRIPTIVOS?

La desigualdad basada en la identidad adscriptiva es un hecho lamentable que la justicia democrática intenta paliar. ¿Son necesarios los grupos adscriptivos para que la democracia avance en dirección de la justicia democrática? Habiendo demostrado por qué la identidad

12 El debate entre los defensores de la política impulsada por el interés y la política impulsada por la identidad, por lo tanto, tiene un problema análogo al que asedia el debate entre las visiones primordial y constructivista de la identidad adscriptiva: "Ninguna de las dos partes comprende que ambas están viendo una sola cara de Jano", Laitin, *Identity in formation*, *op. cit.*, p. 20.

adscriptiva es importante conceptualmente, debemos ahora evaluar su importancia ética para la democracia. Los grupos adscriptivos suelen considerarse desde dos perspectivas diferentes. Una es la perspectiva que critica simétricamente a todos los grupos identitarios adscriptivos por perpetuar la idea de que algunas características moralmente arbitrarias de los individuos son moralmente relevantes, cuando no lo son. La otra postura considera a los grupos adscriptivos de manera no simétrica; apoya a algunos y critica a otros, según las políticas de cada grupo. Un punto a favor de la perspectiva simétrica es que parece no tomar partido, es indiferente al papel que cada grupo identitario en particular tiene en la política democrática, porque su principal preocupación es el modo en que los grupos identitarios en su conjunto perpetúan la importancia en política de la identidad adscriptiva y, por lo tanto, ponen en peligro la justicia democrática. Por otra parte, la perspectiva asimétrica parece ser más partidista, ya que evalúa a los grupos identitarios en particular, según sus objetivos políticos procuren o no la igualdad civil y otros componentes de la justicia democrática.

Ese aparente contraste es engañoso. La perspectiva asimétrica juzga a los grupos adscriptivos en particular de acuerdo con la contribución de cada uno a la justicia democrática, y el enfoque simétrico juzga a los grupos de identidad adscriptivos en su conjunto (no caso por caso) con el mismo criterio. Las dos perspectivas difieren en cómo utilizan el mismo criterio, la justicia democrática, para orientar sus juicios.

Ambos enfoques, el simétrico y el asimétrico, son críticos de los numerosos grupos adscriptivos que representan la postura de que algunas personas son desiguales debido a su identidad adscriptiva. Pero el enfoque simétrico también destaca que todos los grupos identitarios adscriptivos agudizan el problema actual de la injusticia, al perpetuar la idea de que la identidad adscriptiva es políticamente relevante. No se puede negar que hay injusticias persistentes relacionadas con la identidad adscriptiva, pero los defensores de la perspectiva simétrica alegan que no debería ser necesarios los grupos identitarios adscriptivos para luchar contra la injusticia. Tienen razón en este sentido: las personas que creen en la justicia democrática deberían estar dispuestas a unirse por una causa justa, sin tener

en cuenta su identidad adscriptiva. Hasta parece injusto esperar que sean principalmente las víctimas de una injusticia quienes se organicen para combatirla. Esa pretensión, junto con la persistencia de poderosas asociaciones discriminatorias, contribuye a perpetuar las mismas injusticias contra las que luchan los grupos adscriptivos orientados a la justicia.

La perspectiva simétrica no debería hacer caso omiso de la diferencia entre los grupos adscriptivos perniciosos y los progresistas. No se niega que algunos grupos identitarios adscriptivos (por ejemplo, la NAACP) han hecho un trabajo muy favorable en una democracia que todavía sufre por su herencia de injusticias basadas en la identidad adscriptiva, mientras que otros grupos (como el KKK) han causado gran daño. Pero, ¿no habrá llegado el momento de que las personas sin prejuicios reconozcan que los grupos adscriptivos, en general, son contraproducentes para la causa de la justicia democrática? En esa pregunta están ligados dos argumentos diferentes, y vale la pena seguir adelante con los dos. Un argumento es que la política basada en la identidad adscriptiva viola los propios términos de la justicia democrática, al expresar públicamente que las personas deberían identificarse con los de su misma clase para poder luchar contra la injusticia. El segundo argumento añade que los grupos adscriptivos compatibles con la justicia dañan en la práctica la causa de la justicia democrática, ya que disuaden de participar en causas justas a un conjunto más amplio de personas que no pertenece a determinado grupo identitario. La política de los grupos adscriptivos expresa una visión no igualitaria de las personas, divididas según su identidad grupal, y también desalienta a las personas a procurar objetivos de igualdad amplios, al centrarse en las necesidades particulares de cada grupo identitario en particular más que en la causa más universal de la justicia igualitaria.[13]

13 Existe también un argumento en contra de quienes harían una diferencia entre grupos como el KKK y la NAACP, basados en que sólo uno representa los intereses de un grupo subordinado. Incluso el KKK puede aducir de manera creíble que representa a un grupo subordinado: hombres blancos sureños no acomodados que se sienten cada vez más marginados de la sociedad, y que de hecho pueden estar siendo cada vez más marginados. Sin embargo, éste no es un buen argumento en contra de la perspectiva asimétrica, porque no recomienda apoyar a algún grupo adscriptivo sólo porque represente a individuos subordinados.

La perspectiva simétrica acierta al indicar que la presencia de políticas basadas en la identidad adscriptiva es un síntoma de la ausencia de justicia democrática. Los grupos identitarios adscriptivos compatibles con la justicia expresan la idea de que organizarse en base a la identidad adscriptiva es un medio legítimo de procurar la justicia democrática. Pero la perspectiva simétrica se desvía cuando afirma que los grupos de identidad adscriptivos deberían ser tratados en consecuencia como una rémora generalizada al esfuerzo continuo de perseguir la justicia democrática.

Cuando se habló de las asociaciones voluntarias en el capítulo 2, desvelamos una razón para el escepticismo frente a la crítica que engloba a todos los grupos identitarios adscriptivos. Algunos de esos grupos, como la NAACP y la NOW, son asociaciones voluntarias que luchan contra las injusticias que todavía afectan a los individuos a causa de la raza, el género o cualquier otra identidad adscriptiva. Esos grupos identitarios adscriptivos utilizan el poder de una asociación, mucho mayor que el de los individuos separados, para conseguir apoyo en la lucha contra diversas injusticias sociales. ¿Pero ofrecen con eso una respuesta efectiva ante los argumentos expresivos e instrumentales en contra de organizarse según la identidad adscriptiva? Después de todo, otras asociaciones voluntarias no adscriptivas como la Unión Estadounidense de Libertades Civiles (ACLU) y Amnistía Internacional luchan contra la injusticia sin intentar organizarse sobre la base de la identidad adscriptiva.

El enfoque asimétrico comparte el terreno del enfoque simétrico cuando defiende el valor expresivo de que personas subordinadas se alcen públicamente para reclamar por sus derechos. Personas de una valentía poco común, o famosas, como Rosa Parks y Jackie Robinson, pueden ser capaces de lograrlo por sí mismas, pero la mayoría de los integrantes de grupos subordinados no pueden actuar solos para procurar la justicia democrática. Una característica fundamental de la subordinación fundada en la identidad adscriptiva es ser tratado como una persona cuya capacidad para expresarse y actuar en público fuera menor que la de los individuos asociados con grupos más dominantes. Cuando los que alzan su voz en nombre de grupos identitarios adscriptivos son a su vez integrantes de ese grupo subordinado –cuando los afroamericanos o

las mujeres hablan por sí mismos– expresan precisamente lo contrario del estereotipo de su grupo de identidad adscriptiva. Cuando el estereotipo es falso, ellos ayudan a transmitir esa falsedad en público. Cuando el estereotipo tiene algo de verdad debido a la discriminación en el pasado, ayudan a hacerlo falso. En consecuencia, los grupos identitarios adscriptivos dan lugar a la expresión pública de la dignidad de individuos cuya identidad adscriptiva fue estereotipada negativamente. Manifiestan una variante de la máxima del Rabí Hillel: "Si no estamos a favor de nosotros mismos, ¿quién estará con nosotros?"

Los defensores de la perspectiva simétrica podrían replicar: "Si están solamente a favor de ustedes mismos, ¿quiénes son ustedes?" Si los grupos adscriptivos se movilizan sólo por sí mismos, entonces expresan, aunque fuera sin intención, la idea de que cada grupo se salve por su cuenta, no de uno para todos. Es más, si cada grupo actúa sólo para sí mismo, ¿cómo los grupos adscriptivos afines a la justicia pueden afirmar que apoyan la causa de la justicia democrática, que requiere coaliciones entre razas, entre géneros, entre etnias, etc.? La solidaridad en líneas puramente adscriptivas, incluso entre quienes injustamente están subordinados, amenaza en consecuencia con ser contraproducente para la misma causa de la justicia democrática que adopta como propia.

Una visión asimétrica, también en su máxima expresión, acepta esos refinados argumentos de la perspectiva simétrica y agrega algunos refinamientos propios. Un grupo adscriptivo que sólo se ocupa de sí mismo no llega a representar el ideal de la justicia democrática. El ideal es que todas las personas, sin importar su identidad adscriptiva, gocen de igualdad civil. Organizarse siguiendo una línea puramente adscriptiva, aun entre los que son subordinados injustamente, también puede ser una señal de peligro para la justicia democrática, porque las coaliciones entre identidades adscriptivas son un medio necesario para alcanzar la justicia democrática. El enfoque asimétrico acepta esos refinamientos, y agrega que muchos grupos adscriptivos como la NAACP y la NOW nunca trabajaron para ellos solos. Los grupos adscriptivos compatibles con la justicia suelen integrar coaliciones en pro de la justicia democrática. Algunos, como la NAACP, también son inclusivos de otros grupos dentro de

su propia organización, y todos ellos se suman a coaliciones entre identidades adscriptivas.

Los grupos adscriptivos compatibles con la justicia animan a los individuos subordinados a organizarse y a defenderse a sí mismos. Incluyen a otros dentro de su organización; y también forman coaliciones que procuran la causa más general de la justicia democrática. A través de esa combinación, el valor expresivo de los grupos identitarios adscriptivos complementa su valor instrumental para la lucha por la justicia democrática. Si la NAACP no hubiese desempeñado un papel efectivo en la lucha por la igualdad civil, su expresión institucional de la solidaridad entre los afroamericanos no sería suficiente para hacer de ella un grupo adscriptivo compatible con la justicia. Pero su tratamiento de la identidad es un ejemplo de cómo la identidad nutre el interés y ayuda a procurarlo: "los estadounidenses negros del período anterior al caso Brown comprendieron que su destino dependía en gran medida de sus propios esfuerzos para lograr la liberación".[14]

Aunque los afroamericanos de la época anterior al caso Brown comprendieron, con acierto, que su destino dependía en gran medida de sus propios esfuerzos, todavía tiene validez la pregunta acerca de si los grupos identitarios adscriptivos compatibles con la justicia son valiosos en el período anterior al caso Brown. Las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos dejaron sentada la importancia histórica de la perspectiva asimétrica, pero el período pos-Brown podría ser totalmente diferente. Debemos preguntarnos si los grupos adscriptivos resultan anticuados para el período posterior al caso Brown. La NAACP es un buen ejemplo para comprobarlo, porque si el enfoque asimétrico es anticuado con respecto a un grupo compatible con la justicia como la NAACP, es muy probable que también lo sea de modo más general en las democracias contemporáneas. Entre las injusticias referidas a la identidad adscriptiva que se cometen en democracia, pocas pueden ser más persistentes que las que surgieron de la esclavitud y la discriminación racial en los Estados Unidos. En consecuencia, el papel de la NAACP

14 David B. Wilkins, "Identities and roles: race, recognition, and professional responsibility", *Maryland Law Review*, 57, N° 4, 1998, pp. 1521-1522.

en el período post-Brown es un caso de prueba para evaluar si la perspectiva asimétrica perdió vigencia. ¿Se han convertido los grupos adscriptivos compatibles con la justicia, como la NAACP, en un obstáculo para alcanzar la justicia democrática?

Comencemos con una lección aprendida como corolario del fallo de la Corte Suprema en el caso Brown, cuando se esperaba por ley que los distritos escolares locales pusieran término a la segregación racial en las escuelas de su jurisdicción. Lo que ocurrió en la ciudad de Milford, Delaware, demuestra por qué solamente con leyes justas no dejan de ser necesarios los grupos adscriptivos compatibles con la justicia. La junta escolar de Milford terminó tardíamente con la segregación en la escuela secundaria de los blancos, pero lo hizo como un gesto simbólico. Ante la amenaza de violencia de la comunidad blanca local, la junta escolar clausuró la escuela. Bryant Bowles, fundador de la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas Blancas (National Asociation for the Advancement of White People, NAAWP), organizó una demostración masiva en apoyo de la "segregación como siempre hubo en Delaware".[15] Frente a una multitud, Bowles levantó en brazos a su hija de tres años y preguntó: "¿Creen que alguna vez dejaré que mi chiquita vaya a la escuela con negros? ¡Les aseguro que no!"[16] En una segunda manifestación, dijo a los presentes, todos blancos: "Los negros no estarán conformes hasta que se muden al dormitorio principal de la casa de los blancos, y cuando intenten eso, arderá un montón de pólvora".[17] Seguidamente, la escuela de Milford fue boicoteada, por recomendación de la NAAWP.

La NAACP contraatacó, sin mucha ayuda del presidente Eisenhower, quien reconoció estar obligado a acatar la sentencia del caso Brown pero se rehusaba a respaldar esa opinión.[18] Lo que le había escrito a la hija de Booker T. Washington se volvió una profecía negativa autocumplida: "No podemos hacerlo [mejorar las relaciones interraciales] por la letra fría de la ley, sino que esos cambios deben hacerse apelando a la razón, a través de las plegarias y de un tra-

15 James T. Patterson, *Brown v. Board of Education: A civil rights milestone and its troubled legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 73.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 74.

18 *Ibid.*, p. 80.

bajo constante por nuestro propio esfuerzo".[19] El esfuerzo de la mayor parte de los estadounidenses blancos, que conformaban la mayoría, deja mucho que desear. Todavía hay en los Estados Unidos muchas escuelas donde subsiste la segregación racial y no hay igualdad civil. Se combinan la historia de resistencia a abolir la segregación por parte de los blancos, su éxodo a suburbios de blancos y la nulidad judicial de las órdenes contra la segregación que pasan los límites de la ciudad y el área suburbana, para que siga vigente la continua necesidad que tienen los grupos compatibles con la justicia –(predominantemente) negros– de defender su igualdad civil en una sociedad que todavía se caracteriza por la injusticia democrática a causa de la raza y la clase.

¿Quedó perimida la NAACP en la era post-Brown? No será así mientras persistan injusticias como las que tuvieron lugar durante las elecciones presidenciales de 2000. La NAACP fue la primera asociación importante que llamó la atención sobre los graves problemas del modo en que fueron tratados los votantes pobres y afroamericanos durante las elecciones. Luego, la Comisión de los Derechos Civiles informó que:

• muchos afroamericanos no emitieron su voto porque fueron asignados a lugares de votación que no contaban con los recursos adecuados para confirmar su aptitud para el sufragio;

• muchos votantes haitiano-estadounidenses y puertorriqueños no contaron con la asistencia de un intérprete cuando la solicitaron;

• entre los funcionarios de los comicios, muy pocos habían recibido la capacitación adecuada, y se destinaron fondos muy insuficientes para actividades de educación de los votantes;

• se eliminó del padrón electoral a personas que no tenían antecedentes delictivos, basándose en información poco confiable obtenida a través de medidas de depuración generalizadas y patrocinadas por el Estado;

• en los distritos pobres se halló que el equipo técnico necesario para la votación era obsoleto o defectuoso;

• las personas con discapacidad tuvieron dificultades para el acceso físico a ciertos lugares de votación;

19 *Ibid.*, p. 81.

• muchos votantes judíos y ciudadanos mayores recibieron boletas electorales incompletas o muy complicadas, que pueden haber generado votos de más o de menos.[20]

Todas esas irregularidades, si son verdaderas, constituyen injusticias que los individuos recibieron en parte por su identidad adscriptiva, a pesar de que el espíritu y la letra de la ley eran contrarios a la discriminación.[21]

Tanto la perspectiva simétrica como la asimétrica coinciden en que el medio ideal de luchar contra esas injusticias sería que las personas se asociaran de manera extensiva, pero no con un criterio adscriptivo. A falta de ese medio ideal, la perspectiva asimétrica nos advierte que no debemos presumir que esas injusticias puedan combatirse efectivamente sin la atención de asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia, como la NAACP o la NOW. Y la perspectiva simétrica nos recuerda que incluso las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia no siempre son para bien, ya que podría ser necesario superar la solidaridad política basada en características adscriptivas para hacer realidad la justicia democrática.

En síntesis, las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia, en su mejor forma, realizan una obra importante que nadie haría en su lugar. Cuando tienen más éxito, expresan la igualdad civil de sus miembros, forman coaliciones con otras asociaciones compatibles con la justicia, y como consecuencia las instituciones del gobierno toman resoluciones tendientes a la justicia democrática.[22] En el peor de los casos, crean nuevas divisiones (o divisiones más profundas) entre los desfavorecidos, y transmiten la peligrosa impresión de que las personas sólo se deben agrupar con fundamento en su identidad adscriptiva, no en su carácter común de seres humanos o por un compromiso de combatir la injusticia sin impor-

20 "Status report on probe of election practices in Florida during the 2000 presidential election", http://www.usccr.gov, consultado el 28 de junio de 2001.

21 Con respecto a la importancia de distinguir entre un infortunio y una injusticia, véase Judith N. Shklar, *The faces of injustice*, New Haven, Yale University Press, 1990.

22 El objetivo explícito de la NAACP es coherente con esta composición del mejor de los casos. Se trata de "asegurar la igualdad política, educativa, social y económica de los ciudadanos de grupos minoritarios de los Estados Unidos, y eliminar el prejuicio racial", "NAACP online", http://www.naacp.org, consultado el 28 de junio de 2001.

tar a quiénes toque ser las víctimas. Aun cuando en una democracia ideal se pueda prescindir de los grupos de adscripción compatibles con la justicia, los partidarios de la democracia bien pueden apoyarlos sostenidamente en las democracias que no son ideales, después de plantearse ciertas preguntas críticas acerca del papel expresivo e instrumental de esos grupos en la política.

LA CARGA DE LA REPRESENTACIÓN

Las organizaciones adscriptivas compatibles con la justicia desempeñan un papel legítimo, y a menudo muy necesario, al representar a personas que están en desventaja, pero también llevan la representación como una carga. Debido a que los grupos adscriptivos nominales como los afroamericanos o las mujeres presentan tanta diversidad en su interior, las organizaciones como la NAACP y la NOW no pueden representar a todos sus presuntos integrantes. Si esos grupos organizados alegaran que así lo hacen, representarían mal a algunas personas, contra su voluntad. Pero aun si la NAACP y la NOW no afirman que representan a todos los afroamericanos o a todas las mujeres, los críticos señalan que el propio éxito de esas asociaciones en su carácter de importantes grupos identitarios activos en política puede comunicar esa idea equivocada, en perjuicio de los integrantes del grupo adscriptivo nominal que no son realmente representados por tales organizaciones.

La diversidad interna de los grupos adscriptivos nominales (por ejemplo, los afroamericanos, las mujeres o los sordomudos) tiene importancia en el momento de evaluar el rol representativo de los grupos adscriptivos organizados (la NAACP, la NOW o la NAD). La diversidad interna no menoscaba el valioso papel que cumplen los grupos adscriptivos organizados en la representación de las personas, como tampoco la diversidad interna de los grupos de interés organizados va en detrimento de su rol representativo. Si en la política democrática no existieran los grupos de interés y de identidad organizados, habría muchos menos mediadores efectivos entre los individuos y el gobierno, y los mecanismos formales del gobierno

democrático serían los únicos medios para que los individuos se hicieran oír. Los grupos identitarios son una parte de la política democrática tan legítima como los grupos de interés. Actúan en política como defensores y grupos de presión en favor de sus miembros, exactamente igual que actúan los grupos de interés en la política democrática. Las cuestiones de representación que plantean los grupos identitarios se comprenden mejor cuando también se aprecian las similitudes que tienen con los grupos de interés.

¿Cómo es que los grupos de identidad funcionan como grupos de interés para representar a las personas en la política democrática? Los elementos socialmente notorios de la identidad de las personas (por ejemplo el color, el género o las discapacidades físicas) moldean sus intereses, y los intereses, a su vez, moldean las identidades. La interacción dinámica entre identidad e interés no tiene por qué ser determinista en el sentido estricto; los individuos se identifican en parte según cómo son identificados por otras personas e instituciones, pero también en parte por su propia introspección creativa. La discriminación social afecta la identidad de los individuos, en especial (mas no únicamente) de los niños, y refuerza la idea de que "la identidad depende en alto grado de cómo los demás ven e identifican [a los individuos]".[23] Pero los individuos que comparten la misma identidad adscriptiva según el color, el género o la discapacidad auditiva también difieren, a veces muy notablemente, en su interpretación de esa identidad, lo que confirma la idea de que la identidad depende en gran medida de cómo los individuos se visualizan a sí mismos. Una interacción en ambos sentidos entre cómo los individuos son identificados y se identifican ellos mismos sirve como telón de fondo a las cargas de representación que soportan los grupos adscriptivos organizados.

La primera y principal entre esas cargas de representación es una obligación negativa, la de evitar la injusticia. Los grupos adscriptivos compatibles con la justicia no procuran el bien para su grupo infligiendo injusticias a otros grupos o individuos que están

23 Hazel Rose Markus, Claude M. Steele y Dorothy M. Steele, "Colorblindness as a barrier to exclusion", en "The end of tolerance: Engaging cultural differences", *Daedalus* 129, Nº 4, otoño de 2000, p. 248.

en desventaja. El mandato "no cometerás injusticia" es importante y los grupos identitarios organizados deben tenerlo presente (o alguien debe recordárselo), puesto que la identificación con el grupo puede reducir la tendencia de sus integrantes a ser comprensivos con personas que no pertenecen al grupo, y por lo tanto aumentar su disposición a cometer injusticias contra los de afuera. (Precisamente, puede tener lugar el fenómeno contrario si los grupos identitarios adoptan el mandato de "no cometerás injusticia" como propio: la identificación con un grupo compatible con la justicia puede reforzar la decisión de los miembros a apoyar a otros grupos compatibles con la justicia). No sólo la fuerza de ese mandato en la práctica, también su fuerza moral aumenta al punto de que los grupos identitarios organizados pueden confiar en que sus miembros no recibirán un mal trato como consecuencia de abstenerse de cometer injusticia a los demás.

Otras cargas de representación se aplican a los grupos organizados en virtud de su postura en defensa de los individuos que se asocian con ese grupo en forma nominal pero que no aceptan las políticas del grupo como representativas de sus intereses. Con frecuencia, las asociaciones adscriptivas no tienen mejor alternativa que adoptar una posición que deja en desventaja, o al menos no conforma, a algunas de las personas que nominalmente se asocian al grupo. Cuando la NOW brega por la igualdad de derechos para las mujeres que trabajan y destaca que "toda madre es una madre que trabaja", esa misión, si tiene éxito, podría marginar aun más a mujeres que no tienen hijos y que no trabajan fuera del hogar. Cuando la NAACP defiende la acción afirmativa, no está representando a los afroamericanos que se oponen a la acción afirmativa y que no se benefician con ella. Cuando la NAD otorga prioridad a los individuos que se comunican con lenguaje de señas y son parte de la cultura sorda, no está representando a las personas sordas que prefieren hablar, o que no se identifican con la cultura sorda. No aporta una solución al problema señalar que a veces esos grupos organizados afirman representar los intereses de todos los individuos asociados nominalmente, incluso ante la oposición firme y bien razonada de algunos miembros de ese grupo nominal. Así sólo se exacerba el problema, no se resuelve con declaraciones de repre-

sentación universal frente al razonable disenso con las políticas del grupo organizado.

No sería una mejor solución para el problema imponer a los grupos adscriptivos organizados una expectativa moral de neutralidad en relación con los intereses o las perspectivas de todo el grupo nominal del que provienen sus miembros. Los grupos adscriptivos organizados cumplen su valioso propósito político de representación si *no* son neutros con respecto a los intereses y puntos de vista de todos los que se identifican por adscripción con el grupo. Lejos de buscar la neutralidad, deberían tratar de justificar su posición ante los individuos que están en desacuerdo con los postulados del grupo y no pueden desligarse totalmente de éste debido a su vinculación adscriptiva nominal. Se podría llamar justificación interna a ese esfuerzo por justificar la postura y las prioridades de la asociación ante quienes comparten la misma identidad adscriptiva.

Al hacer lo posible por cumplir con las exigencias de justificación interna, los grupos adscriptivos organizados aceptan la carga de representar a aquellos individuos asociados involuntariamente con el grupo. El proceso de justificación interna complementa, no reemplaza, al primer principio de "no cometerás injusticia". Demuestra respeto por la diversidad del grupo nominal adscriptivo y también es probable que lleve a que sean más justificables las decisiones de las asociaciones adscriptivas grandes, que representan grupos con más diversidad que la que su política puede reflejar. Cuando justifica internamente sus decisiones, una asociación adscriptiva también tiene en cuenta si existen o no otros grupos organizados como para interceder por los miembros del grupo nominal a quienes menos apoyan las políticas del grupo.

El cambio en la posición de la NAD respecto de los implantes cocleares para niños es un ejemplo de cómo el proceso de justificación interna puede influir para mejor en una asociación adscriptiva, aun después de haber cometido varios errores. Cuando los primeros implantes cocleares fueron aprobados por la comunidad médica como una medida efectiva para que los niños sordos pudieran oír, la NAD se opuso a su legalización y expuso varias razones: la incertidumbre del resultado del implante, la imposibilidad de que los niños consintieran una intervención riesgosa, y las posibilidades

para los niños sordos de llevar una vida plena si se integraban a la cultura sorda (con lenguaje de señas). No obstante, la imposibilidad de que los niños prestaran su consentimiento no está a favor de un bando o del otro en el debate por los implantes cocleares; tampoco lo está el argumento de que la operación es riesgosa. La pregunta crítica con respecto al riesgo es cómo se comparan los beneficios y los riesgos. Además, la factibilidad de que los niños sordos lleven una vida plena sin implantes cocleares no nos dice que no podrían vivir de manera tanto o más plena con el implante.

La NAD no puede ignorar de manera justificable el hecho de que más del noventa por ciento de los niños sordos son hijos de padres oyentes, que no dominan el lenguaje de señas, y que en general quieren que sus hijos tengan acceso a un implante coclear para que puedan tener una vida plena fuera de la cultura de señas y dentro de la cultura de los padres. Cuando aumentaron las pruebas de que el implante coclear permitía a los niños sordos procesar los sonidos y por lo tanto desarrollar un lenguaje oral, se vio más claro que la NAD ya no podía justificar de manera creíble su oposición a que se legalizaran los implantes, ni frente a los niños sordos ni frente a los padres oyentes. También aumentó la crítica pública a la NAD, y ésta reconsideró su postura original. En un gesto honroso, y de acuerdo con el principio de "no cometerás injusticia" y un proceso de justificación interna, la NAD acogió una política más razonable acerca de los implantes cocleares, que sigue vigente hoy.

Actualmente, la NAD reconoce el derecho de los padres de procurar implantes cocleares para los niños sordos, y ofrece razones para su legalización que no contradicen su apoyo a la cultura sorda. En vista de la legalización de los implantes cocleares, se justifica mejor que la prioridad de la NAD sea apoyar la cultura sorda. Ahora que los hijos de padres oyentes pueden actuar como oyentes, las personas sordas (que son parte de la cultura de señas) quedarían más marginadas si no contaran con una defensa organizada y poderosa, como es la NAD. Los niños sordos también tienen una poderosa defensa en la comunidad médica si ellos mismos, o a través de sus padres, piden un implante coclear. Eso significa que la prioridad de la NAD de representar a los miembros de la cultura sorda no deja indefensa a una gran parte de su grupo adscriptivo nominal.

La defensa de la NAD le otorga expresión pública a la dignidad de las personas sordas y a su aptitud para llevar una vida plena en la rica cultura sorda. Al actuar así, la NAD no niega las dificultades de ser sordo en un mundo de personas oyentes, pero habla en favor de los individuos que pueden estar orgullosos de ser sordos.

Conviene hacer una pausa y preguntarse: ¿tiene sentido sentir orgullo por una identidad involuntaria? Si una asociación adscriptiva afirma expresar la dignidad de los individuos basándose en su identidad adscriptiva, eso sería inadmisible si no tiene sentido estar orgulloso de una identidad involuntaria. La pretensión de una asociación adscriptiva de expresar la dignidad de un conjunto de personas basándose en su identidad adscriptiva sería injustificable si enorgullecerse de una identidad involuntaria careciese de sentido. La clave para que tenga sentido es reconocer que el motivo de orgullo no es la identidad adscriptiva en sí misma, sino la manifestación de esa identidad como persona digna y respetada, el carácter de la persona que ha superado los obstáculos sociales debidos a una identidad adscriptiva.

Cuando los individuos sienten ese orgullo por una parte de su identidad, se convierte en parte integrante de lo que ellos son. Cuando se le preguntó a un estudiante de 20 años y alumno de tercer año de la Universidad Gallaudet, que se comunica por medio del lenguaje de señas estadounidense, si preferiría oír y hablar mediante un implante coclear en caso de perfeccionarse esa tecnología, dio una respuesta coherente con el análisis anterior: "¿Que sería más fácil? Sí. No voy a mentir, sería más fácil. Pero si yo oyera y pudiera hablar, no sería más sordo. Lo que significa que ya no tendría mi identidad; sería una persona completamente diferente, y no quiero eso".[24] Esto es algo difícil de entender para muchas personas que oyen y que hablan, y que explica por qué asociaciones como la NAD tienen un papel importante en la educación, así como también un rol de representación en la política democrática. Al reconciliar su apoyo a la cultura sorda con la legalización de los implantes cocleares, la NAD reconoce públicamente la diversidad interna de su grupo

24 Jason Lamberton, transcripción de *The NewsHour with Jim Lehrer*, 19 de febrero de 2001.

adscriptivo, sin abandonar su propia prioridad (no neutral) de defender la cultura sorda y sentir orgullo por ella.[25]

Mientras menos medios de representación alternativos estén a disposición de los individuos desfavorecidos, más poderosa será una asociación adscriptiva con respecto a sus miembros nominales, y más vulnerables serán éstos en relación con la sociedad más amplia. Según estos criterios, se justifica que la NAD dé prioridad a la defensa de los intereses de las personas sordas que se comunican por señas y que se identifican con la cultura sorda: ellas tienen menos medios de representación alternativos y están entre los individuos más vulnerables. Debido a que todos los niños sordos, incluso aquellos cuyos padres deciden realizarles un implante coclear, son también muy vulnerables, la NAD también tiene una carga de justificación frente a esos niños (que típicamente se ejerce a través de los padres, si bien el interés de los niños es lo que cuenta por sobre todo). La justificación que hoy en día puede ofrecer la NAD por dar prioridad a la representación de las necesidades de la comunidad de señas está reforzada por el hecho de que una poderosa comunidad médica presiona en favor del empleo de los implantes cocleares pero en favor de las personas sordas que se comunican por señas. Por lo tanto, la NAD no está dejando a una gran parte de su grupo identitario adscriptivo sin defensores efectivamente organizados.

Las asociaciones adscriptivas enfrentan demandas razonables de sus miembros que compiten entre ellas. Deliberar acerca de dos alternativas opuestas es un medio respetuoso y también potencialmente productivo de justificación interna. La deliberación no sólo expresa respeto por las distintas perspectivas de los miembros, sino que también aumenta las oportunidades de la asociación de mejorar la comprensión de las virtudes y defectos de cada alternativa. Los procesos deliberativos de justificación interna no pueden garantizar un buen resultado, pero pueden ofrecer una mayor pro-

25 Actualmente, la NAD reconoce en forma explícita la diversidad de su grupo de adscripción: "reconoce que la diversidad dentro de la propia comunidad sorda, y dentro de la experiencia de la sordera, no ha sido admitida ni explicada con mucha claridad en los foros públicos". "NAD position statement on cochlear implants", 6 de octubre de 2000, http://www.nad.org/infocenter/newsroom/papers/Cochlear Implants.html. Consultado el 28 de junio de 2001.

babilidad de resultados favorables que las alternativas no deliberativas, que no consideran seriamente los puntos de vista opuestos. Estar dispuesto a tomar en serio los puntos de vista opuestos, de paso, también indica respeto mutuo a los diversos miembros de un grupo identitario adscriptivo.

El enfoque de la NAD cambió con el tiempo, al pasar de una posición que habría representado una injusticia respecto de algunos niños sordos (en caso de que no hubiesen tenido implantes cocleares disponibles) a una que no inflige injusticia y justifica las prioridades de la asociación ante una mayor diversidad de personas que se identifican por adscripción. Este ejemplo es sólo uno de los muchos que muestran cómo tanto las organizaciones adscriptivas como los individuos que se identifican con ellas pueden beneficiarse al emprender un proceso deliberativo de justificación interna. Ofrecer sus razones deja a la asociación abierta a las réplicas, pero, como ilustra el caso de la NAD, los beneficios potenciales de esa práctica son considerables y probablemente superen los costos. También hay que considerar la expresión de respeto mutuo entre todas las personas que se identifican adscriptivamente con una asociación. En el caso de la NAD, las críticas a su posición original sobre los implantes cocleares ayudaron a que la asociación se moviera en una dirección más razonable. Los beneficios potenciales de la justificación interna se aplican, de modo similar, a todas las asociaciones adscriptivas que abogan por los individuos cuyos intereses no estarían representados de otro modo en la política democrática.

EL ENFOQUE DE LA OBLIGACIÓN ESPECIAL

Así como muchas personas dependen del apoyo de las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia, de la misma manera, esas asociaciones dependen del sostén de muchas personas que contribuyen a su causa. Pero los individuos se pueden beneficiar con el accionar de las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia sin hacer nada por apoyarlas. Es una versión del clásico problema de los “beneficiarios parásitos” o beneficiarios sin con-

trapartida (free-riders), esto es, de las personas que se aprovechan de un beneficio sin participar en las actividades que llevan a obtener ese beneficio, y plantea la duda de si quienes se benefician con un bien social tienen la obligación moral de colaborar en su producción. Esa pregunta es más difícil de responder cuando se refiere a individuos que no se encuentran entre los más favorecidos de la sociedad.

Se cree que el problema del beneficiario parásito surge en relación con las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia de la siguiente manera. Si bien una asociación adscriptiva compatible con la justicia necesita del sostén de los individuos para ser efectiva en su prosecución de causas justas, no se trata de que cada persona individualmente tenga que apoyar a la asociación para obtener los beneficios de su prédica. Si la NAACP tiene éxito en superar el estereotipo negativo y elevar el estatus social de los afroamericanos, se benefician los afroamericanos en general, y no sólo los que contribuyeron a los esfuerzos de la NAACP. Cuando la NOW brega por una igual remuneración por igual tarea y triunfa, las mujeres que no son miembros de la organización se benefician sin haber hecho "su parte" en cuanto a colaborar con la organización. Cuando la NAD es efectiva en su defensa de las personas sordas, también se benefician individuos que no respaldaron a la NAD.

Siempre que la actividad política de una organización adscriptiva compatible con la justicia se oriente a mejorar las perspectivas de vida de los miembros de un grupo adscriptivo que está en situación de desventaja, los beneficios de su trabajo de defensa alcanzan también a las personas que se identifican por adscripción, hayan o no contribuido a su causa. Como típicamente se trata de causas cuya consecución tiene un costo, surge la pregunta de si todos los beneficiarios potenciales no estarán obligados moralmente (o incluso, legalmente) a aportar la porción que les corresponde a la causa. Y se presume que la porción que aporten los miembros más favorecidos del grupo debería ser mayor que la de los integrantes del grupo que están en desventaja. Es por eso que con frecuencia se dice que los afroamericanos de clase media tienen una obligación especial de contribuir con la NAACP y otras causas similares por los negros. Llamo a esa opinión el enfoque de la obligación especial.

Esa pregunta por la obligación especial es importante incluso si no hay una respuesta afirmativa que obligue a alguien a contribuir a una causa contra su voluntad. Criticar a las personas públicamente por no contribuir es un cargo serio en sí mismo. Esa crítica (en especial, cuando es destacada y pública) deposita una enorme presión moral en las personas a quienes está destinada, y en consecuencia reduce la presión moral sobre las personas a las cuales no se dirige la crítica.

Cuando la presión de la persuasión moral se justifica, puede ser positiva como manera de socializar a las personas para que reflexionen acerca de cómo deberían conducir sus vidas y si deberían contribuir o no a las causas justas. En una democracia, la vida pública incluye practicar la persuasión moral. La persuasión moral puede cambiar la manera en que las personas conducen su vida. También distribuye elogios y culpas de maneras que afectan la reputación de las personas. Pocas personas son completamente indiferentes al elogio o a la reprobación; hacia el final de la vida, y cuando reflexionamos acerca de cómo vivimos, el hecho de que seamos honrados o despreciados puede ser más importante que el dinero y otros bienes materiales que se pueden conseguir si se persigue con dedicación un interés propio.

Por lo tanto, hay mucho en juego en la respuesta que demos a la pregunta de si los miembros relativamente aventajados de los grupos adscriptivos que están en desventaja tienen una obligación especial de contribuir más al logro de la justicia para su grupo. Responder a esa pregunta de manera afirmativa implica apoyar el enfoque de la obligación especial.[26] El enfoque de la obligación especial critica a los individuos que se benefician con los esfuerzos de las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia sólo por su identidad, pero que no hacen nada para apoyar su labor, aunque estarían en condiciones de hacerlo. A esos individuos se los critica por aprove-

26 Véanse teorías y principios de la obligación en Michael Walzer, *Obligations: Essays on disobedience, war, and citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970; y A. John Simmons, *Justification and legitimacy: Essays on rights and obligations*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001. Para argumentos acerca de las obligaciones especiales aplicados al ejemplo de los profesionales afroamericanos, véase Wilkins, "Identities and roles", *op. cit.*, 1502-1594.

charse de aquellos que se sacrifican para producir un bien con el cual se pueden beneficiar otros integrantes del grupo adscriptivo.

En su defensa, los supuestos beneficiarios parásitos pueden presentar diversos argumentos, según la perspectiva que tengan de su propia identidad. Podrían decir que no están obligados a contribuir con una asociación voluntaria que representa una identidad que ellos no fueron libres de escoger. Es injusto imponerles una obligación que no se les impone a las personas cuya identidad adscriptiva, debido a la distribución en el sorteo de la naturaleza, resulta ser diferente y también mejor posicionada en la sociedad. El hecho de que la obligación no sea impuesta por la ley sino por la opinión pública la hace menos forzosa pero no es menos ofensiva o menos dañina para la reputación.

Podría ocurrir que los supuestos beneficiarios parásitos no deseen distanciarse de ningún modo de su identidad adscriptiva, pero también pueden alegar que no son beneficiarios de esas causas particulares (asociadas con su identidad) que ellos no apoyan. Simplemente por el hecho de que esas causas se persigan en nombre de su identidad adscriptiva no significa que todos los integrantes del grupo adscriptivo se beneficien por esas gestiones o valoren lo suficiente los beneficios como para contribuir con esas causas. No es justo suponer que, por ejemplo, los afroamericanos se benefician con cualquier causa que lleva el sello de su identidad adscriptiva. Las personas no deberían verse obligadas a tomar distancia de una identidad adscriptiva para librarse de las críticas por no contribuir a toda causa que se asocie con esa identidad. Los afroamericanos se podrían identificar como tales sin identificarse con cada causa, incluso con toda causa justa, que se persigue en su nombre. Lo mismo se puede decir de las mujeres, de los sordos, de los gays y las lesbianas, y de cualquier otro grupo identitario adscriptivo, en relación con las asociaciones compatibles con la justicia que actúan en nombre de ellos.

Esas réplicas tienen mucho peso, pero les falta impactar con todo ese peso en el centro de lo que tiene de errónea la perspectiva de la obligación especial cuando se la invoca públicamente criticando a los integrantes relativamente favorecidos de los grupos que están en desventaja. Este enfoque de la obligación especial centra su atención en las obligaciones morales de las personas (más aventajadas) que se

identifican por adscripción con un grupo desfavorecido. Al hacer eso, distrae la atención pública de las obligaciones morales, muy superiores, de las personas beneficiadas que no se identifican con grupos desaventajados. No hay ninguna buena razón por la cual la obligación de luchar contra la injusticia recaiga principalmente en los miembros de los grupos desfavorecidos. En el contexto de las democracias no ideales, existen buenas razones para apoyar a las asociaciones adscriptivas en su lucha contra las injusticias que se relacionan con la adscripción, pero no hay una buena razón para pensar que este apoyo debería venir *como una cuestión de obligación moral especial* principalmente de las personas de esa identidad adscriptiva en particular, que sigue teniendo una desventaja injusta en la sociedad.

Es echar sal sobre la herida señalar a los afroamericanos de clase media criticándolos por no contribuir con la NAACP. En este contexto, es irrelevante que los daños que sufren los afroamericanos que están desempleados sean mayores. El hecho mismo de poner énfasis en las obligaciones en relación con la identidad adscriptiva es problemático. En el mejor de los casos, distrae la atención de la obligación general de todos los individuos, sin importar su identidad adscriptiva, de ayudar a combatir la injusticia en el mundo, siempre y cuando puedan hacerlo sin un costo indebido para sus propias vidas. Si no existe esa obligación en general, entonces la opinión que ata a los afroamericanos y a los integrantes de otros grupos adscriptivos desfavorecidos con obligaciones especiales no tiene ningún fundamento creíble. Con seguridad, no es el caso que sólo los que sufren una injusticia estén obligados a luchar contra tal injusticia y a contribuir a esa lucha.

En consecuencia, la cuestión con respecto a la perspectiva de la obligación especial, tomada en su máxima expresión, no es si hay o no obligaciones en general, sino si los miembros de los grupos adscriptivos tienen obligaciones especiales. Partiendo de la base de que todos tienen una obligación general de combatir la injusticia, esta obligación estaría distribuida entre los individuos según permiten sus capacidades y sus ventajas. (Si no es defendible esa obligación general, entonces este enfoque que les atribuye obligaciones especiales a miembros de grupos adscriptivos carece de todo fundamento moral creíble.)

Los que defienden la perspectiva de la obligación especial pueden argumentar que aceptan la idea de que todas las personas tienen una obligación general de combatir la injusticia, en la medida en que no les imponga dificultades excesivas en su vida. No es ofensivo, podrían argumentar, decir que las mujeres de clase media y los afroamericanos, por ejemplo, deberían actuar por un sentimiento especial de obligación hacia los miembros más desfavorecidos de su grupo *cuando las personas en mejor situación que no son parte del grupo omiten cumplir con su obligación mayor*. Entonces, esta perspectiva de la obligación especial acepta explícitamente la premisa fundamental acerca de la obligación moral general en un mundo injusto: todas las personas, *sin importar su identidad adscriptiva en particular*, tienen una obligación general de hacer lo que puedan en contra de la injusticia, sin un sacrificio excesivo. (La cláusula "sin un sacrificio excesivo" reconoce que lograr mayor justicia no es lo único que hace que la vida de las personas vaya bien; también es importante disfrutar de las libertades y de las oportunidades básicas.) Entonces, ¿cómo es que este enfoque de la obligación especial termina atribuyéndoles obligaciones *especiales* a los miembros de grupos identitarios adscriptivos?

La obligación especial que se atribuye a los miembros relativamente aventajados de los grupos adscriptivos se convierte en subconjunto de la obligación general cuando las personas que no son miembros de grupos adscriptivos que están en desventaja no cumplen con su obligación general. Por ejemplo, la obligación especial que se les atribuye a los afroamericanos y a las mujeres de clase media resulta ser consecuencia de que los hombres blancos estadounidenses en mejor situación dejan de cumplir con la obligación general de combatir la injusticia. En un contexto social en el cual la mayoría de los hombres blancos, por ejemplo, no alzan su voz en contra de las injusticias de género y raciales, se necesita más apoyo para las mujeres y para los afroamericanos del que se necesitaría si fuera otro el caso. Pero afirmar que se necesita más apoyo para los miembros de grupos que están en desventaja no es lo mismo que decir que sus obligaciones se deben considerar mayores. Recordemos que el principio general es que todas las personas, *sin importar su identidad adscriptiva en particular*, tienen una obligación de hacer lo que puedan en contra de la injusticia sin un desmedido sacrificio.

En un contexto en el que los hombres blancos no hacen la parte que les corresponde, las mujeres y los negros tienen que hacer más si efectivamente se quiere combatir la injusticia. En esta observación empírica no hay ninguna ofensa encubierta. Pero esa observación pasa a ser ofensiva cuando a los afroamericanos de clase media se los critica por no sacrificarse por el bien mayor del grupo. Considerando que de otros estadounidenses de clase media no se espera que subordinen sus intereses a la causa de combatir la injusticia, esta crítica es injusta. Sin embargo, esa misma crítica no es injusta si se refiere a la perspectiva de otros afroamericanos que contribuyen voluntariamente a la causa, sacrificando de alguna manera su interés propio.[27] El que la crítica sea o no justa depende de con quién se está comparando, lo que ayuda a explicar por qué criticar a los miembros más favorecidos de un grupo adscriptivo por ser beneficiarios parásitos tiene una credibilidad mayor cuando esa crítica proviene de los miembros más desfavorecidos del grupo. Sin embargo, aun así hay una respuesta, que proviene del hecho de que no son principalmente los miembros del grupo los que tienen la mayor capacidad y por lo tanto la obligación general de combatir las injusticias contra el grupo. La parte que a uno le corresponde no está determinada, ya que muchas personas que la están pasando mejor hacen menos y muchas personas que la pasan peor hacen más; pero el principio general apunta su crítica, primero y principal, a aquellos que están más favorecidos en relación con lo que ellos mismos contribuyen a las causas justas.

Las mujeres y los afroamericanos más favorecidos están en mejor posición de hacer más que las mujeres y los afroamericanos menos aventajados, sin excesivo sacrificio para sus vidas. Entonces, del principio general de la obligación surge que las mujeres y los negros más aventajados tienen obligaciones mayores que las mujeres y los negros menos aventajados. Lo que no surge como consecuencia, sin embargo, es que ellos por lo tanto tengan una obligación especial (mayor) que la que tendrían si los blancos y otros estuvieran haciendo su parte. Tampoco surge como consecuencia que sus obligaciones

27 Véase también Appiah y Gutmann, *Color conscious: The political morality of race*, *op. cit.*

deberían ser el centro de la crítica social, que es lo que ocurre cuando se dice que los negros y las mujeres tienen una obligación especial de combatir la injusticia (en comparación con los varones blancos). El problema de la perspectiva de la obligación especial es que la identidad adscriptiva adquiere un papel más importante desde el punto de vista de la moral al atribuirle mayores obligaciones a los miembros de grupos desfavorecidos que lo que sostiene el principio general de la obligación, incluso en un mundo no ideal.

Existen buenos motivos para criticar el enfoque de la obligación especial, incluso si aceptamos el principio general de que todas las personas tienen la obligación de hacer todo lo que puedan contra la injusticia sin sacrificios prohibitivos. Una cosa es reconocer que en un contexto donde las injusticias sociales permanecen vinculadas a las identidades adscriptivas, el poder para combatir esas injusticias aumenta proporcionalmente con el apoyo de los miembros más aventajados de los grupos afectados. Otra cosa es atribuirles obligaciones especiales a los afroamericanos, a las mujeres, a las personas sordas, a los gays y a las lesbianas, o a los miembros de cualquier otro grupo adscriptivo que esté en desventaja.

En la introducción de *Notes of a native son*, James Baldwin expresó que era necesario aceptar su herencia, algo que lo limitaba, con el fin de poder reclamar lo que le correspondía por derecho de nacimiento, que era algo muy amplio:

> Mi herencia era particular, específicamente limitada y limitante; mis derechos de nacimiento eran amplios, me conectaban con todas las otras vidas, y con todas las personas, para siempre. Pero no se puede reclamar las prerrogativas de nacimiento sin aceptar la herencia.[28]

Para los afroamericanos y los miembros de otros grupos adscriptivos que están en desventaja, aceptar la herencia puede significar enfrentar un parecer, muy difundido, de que tienen obligaciones

28 James Baldwin, "Introduction to *Notes of a native son, 1984*", en James Baldwin, *Collected essays*, editado por Toni Morrison, Nueva York, Literary Classics of the United States, 1998, pp. 293-301.

especiales para con su propio grupo, más elevadas y de más alcance que lo que otras personas tienen para ese grupo, y en realidad para con cualquiera. Sin embargo, esa opinión es gravemente limitada y limitadora. La crítica moral que expresa puede causar un resentimiento justificado, que los partidarios de la democracia mal pueden darse el lujo de ignorar.

El serio problema por el cual surge la perspectiva de la obligación especial es que demasiado pocas personas hacen demasiado poco para apoyar las causas justas. Sin embargo, la respuesta a este problema no debería ser cargar a los miembros de grupos adscriptivos desfavorecidos con obligaciones especiales, sumando ofensa al agravio. Es más, la ofensa es una forma de agravio. Es un error moral plantear que el problema de promover la justicia democrática es un problema principalmente interno de los grupos adscriptivos que están en desventaja, y por lo tanto atribuirles obligaciones especiales a los miembros de esos grupos desfavorecidos.

LA PERSPECTIVA DE LA IDENTIFICACIÓN

Una teoría ideal de la justicia enuncia que cuando las personas se asocian con propósitos políticos deben hacerlo fundadas en un compromiso moral general de oposición a la injusticia.[29] No deberían asociarse con propósitos políticos basadas en su identificación con algunos otros en particular. Pero en una sociedad que se caracteriza por injusticias que no están distribuidas aleatoriamente, sería un error práctico de juicio *presumir* que las personas tendrán la *voluntad* de asociarse basadas principalmente en un compromiso moral, sin importar su identidad adscriptiva. Presumir eso sería ignorar la realidad, no construir un mundo mejor sobre la base de la realidad. Una teoría ideal no sustituye a un conjunto de consideraciones morales acerca de cómo sería la manera óptima de acercarse al ideal en un mundo que no es ideal.

29 Véase, por ejemplo, John Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 293-301.

Comencé partiendo de un postulado compartido con el principio general de las obligaciones: el problema de la injusticia es un problema del que deben tratar de ocuparse todos, y por lo tanto es un error centrarse en obligaciones especiales que están a cargo de miembros de grupos adscriptivos en desventaja. Todos se ven afectados por la injusticia, aunque los miembros de los grupos que están en desventaja sufran más al verse afectados así. Esa aflicción es una lacra moral en la democracia y por lo tanto en la vida de todos dentro de la democracia. Esa tacha moral es especialmente intensa en la vida de las personas que se benefician materialmente con la injusticia pero no hacen nada por combatir esa situación. Las personas llevan una vida peor, no mejor, desde el punto de vista de la moral, cuando viven en medio de la injusticia. Tales pensamientos me han hecho avanzar en la dirección de una alternativa al enfoque de la obligación, que es la que llamo la perspectiva de la identificación.

La perspectiva de la identificación difiere de la perspectiva de la obligación especial en sus presupuestos acerca de qué es lo que contribuye al sentido de las personas de llevar una vida satisfactoria. En el enfoque de la obligación especial, los individuos que contribuyen a causas justas lo hacen a costa de que sus vidas no marchen tan bien como podrían. Típicamente, es una imagen de personas que subordinan sus propios intereses a una causa social justa, por obligación. La moralidad se considera separada del interés en llevar la mejor vida que se pueda, e insiste en que los intereses propios y las inclinaciones se subordinen a ella, dado que es una causa superior. Las personas morales actúan por obligación de hacer lo que es justo; pero esa obligación, confirmada por sus facultades racionales, está divorciada de lo que piensan o sienten que hace que sus vidas marchen bien (y por lo tanto lo que en la práctica hace que sus vidas vayan bien, según su propia percepción). En esta fenomenología, que podría estar sujeta eternamente a discusión filosófica, la perspectiva de la identificación pinta una visión diferente de la perspectiva de la obligación especial.

En la perspectiva de la identificación, los individuos perciben que sus propios intereses están ligados a vivir en una sociedad más justa, y por lo tanto piensan que contribuir sin sacrificio exce-

sivo a formar una sociedad más justa mejorará sus propias vidas.[30] Las personas que identifican sus intereses con vivir en una sociedad más justa tratan de hacer que disminuya la injusticia social como parte de su propio interés en vivir bien y en hacer que sus vidas sean mejores. Podemos percibir que va en nuestro propio interés contribuir a luchar contra la injusticia en la medida en que nos identifiquemos con otras personas y por lo tanto con una sociedad que trata a los demás de manera justa, como deseamos que nos traten a nosotros. (La idea no es que nos van a tratar peor si tratamos peor a los demás, sino más bien que como nos identificamos con ellos, nuestro propio interés está ligado con el hecho de que ellos sean tratados como pensamos que ellos, al igual que nosotros, deben ser tratados.) Por lo tanto, nuestros intereses están ligados a nuestra identificación con otras personas, y nuestra identificación con los demás nos hace desear contribuir a que nuestra sociedad sea más justa (sin un sacrificio indebido).

Para que la perspectiva de la identificación esté al máximo al servicio de la causa de la justicia, la identificación no se debe basar exclusivamente en la identidad adscriptiva. Pero la identificación también puede propiciar la justicia cuando se basa en parte en identidades adscriptivas que son fuente de injusticias que deben ser corregidas por la sociedad. La condición humana en sí misma es una identidad adscriptiva y la identificación con ella sirve a la causa de la justicia. La identificación con otras personas también puede estar basada en un interés compartido en la justicia democrática. Lo que distingue a la perspectiva de la identificación no depende de la base de la identificación, que puede cambiar (con variados efectos para la justicia social), sino más bien de cómo las personas perciben su contribución a la lucha contra la injusticia en relación con su interés por llevar una vida buena. ¿Esas contribuciones entran en competencia con sus propios intereses (perspectiva de la obligación) o son una parte constitutiva de ellos (perspectiva de la identificación)?

Tanto la perspectiva de la obligación especial como la de la identificación capturan un tipo ideal de individuo moral: el individuo

30 Véase una perspectiva relacionada en Ronald Dworkin, *Sovereign virtue: The theory and practice of equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 231-236.

moral que subordina sus intereses a sus obligaciones morales, y el individuo que actúa moralmente porque identifica el éxito de su vida con los logros de justicia en la sociedad. Cada uno de esos enfoques también captura una manera en que cada persona, ocasionalmente, puede percibir su relación con la sociedad cuando actúa según las reglas morales, dependiendo de si necesita o no sacrificar proyectos y afectos personales muy valiosos con el fin de poder actuar moralmente. Cuando se necesita sacrificar proyectos personales muy valiosos o aficiones, esa persona puede percibirse a sí misma como actuando o dejando de actuar por un sentimiento de obligación moral para reducir la injusticia social. Cuando sus afectos y sus proyectos personales son compatibles con la lucha contra la injusticia, puede percibirse a sí misma como llevando una vida particularmente satisfactoria, en la que puede cumplir muchos de sus propios intereses como persona moral.

La perspectiva de la identificación se inserta bien dentro de un compromiso de perseguir la justicia democrática, de tratar a todos los individuos con igualdad civil, y de animar a las personas a identificarse con los demás y con causas humanitarias de modo que puedan percibir que sus vidas van bien cuando procuran causas justas (sin un sacrificio excesivo de sus otros proyectos). La perspectiva de la identificación no resuelve el conflicto entre un cierto sentido de obligación y un cierto sentido de que la propia vida es buena. En lugar de ello, nos muestra que el conflicto no siempre se presenta para las personas morales que viven en democracias donde las exigencias de hacer lo que es justo no tienen por qué ser onerosas si se distribuyen con equidad entre las personas.

En lugar de resolver el problema de las personas que perciben un conflicto entre su obligación y su tendencia a tener una vida buena, la perspectiva de la identificación evita el conflicto siempre que sea posible, y lo hace de una manera moral y no utópica. Muchas personas que pasan parte de su vida contribuyendo a causas justas en su sociedad –sin un desmedido sacrificio de sus vidas personales– perciben que su vida es mejor debido a su contribución a formar una sociedad más justa. Parte de su identidad se desarrolla en torno a sus perspectivas morales. Ciertamente, muchos afroamericanos y también estadounidenses blancos por igual, que han con-

tribuido a combatir la injusticia, piensan que sus propias vidas son mejores a causa de sus contribuciones morales a la sociedad, y no solamente (o nada en absoluto) debido a que obtuvieron beneficios personales a partir de esa contribución.

Contribuir con asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia es una manera importante, aunque de ningún modo es la única, de hacer que la vida de uno sea mejor por combatir la injusticia. Hacer que los actos oficiales del gobierno democrático sean más justos depende a menudo de la actividad política de asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia. Las personas que se identifican, y por lo tanto contribuyen, con asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia también pueden llevar una vida mejor como consecuencia de ello. La perspectiva de la identificación se construye sobre esta fenomenología plausible y ofrece una alternativa a la visión de que hay integrantes de grupos desfavorecidos con obligaciones especiales de combatir la injusticia. No resuelve el conflicto que experimentan las personas que se sienten divididas entre su obligación moral de propiciar la justicia y su deseo de vivir una vida buena. En lugar de eso, ofrece un modo de pensar la propia vida (y de animar a los demás a que piensen así de sus vidas) en el cual no surge el conflicto, excepto en esos casos en que una causa justa requiere sacrificios extraordinarios. Probablemente la mejor forma de conseguir ese estímulo sea a través de la educación de los niños, pero podría influir mucho la cultura pública de una democracia en la cual la perspectiva de la identificación comúnmente se articule y se ponga en práctica.

La perspectiva de la identificación nos presenta un panorama plausible sobre cómo podemos acceder a una vida mejor identificándonos con personas en situación de desventaja y con causas justas si visualizamos nuestros propios intereses como favorecidos por nuestras contribuciones a la justicia social. Por lo tanto, esta perspectiva se aplica a todas las personas, no sólo a los miembros de los grupos desfavorecidos, y también se extiende más allá de cualquier sociedad democrática singular, dando a entender que las personas pueden llevar una vida mejor si encuentran maneras de ayudar a los menos favorecidos donde fuere que éstos viven. Es posible concebir nuestros propios intereses como ligados a la promoción de la justicia a

partir de maneras mundanas, no heroicas, contribuyendo con causas que identificamos como propias porque concebimos nuestros propios intereses como ligados a actuar de modos que ayuden, en lugar de dañar, a los demás. Esta clase de autorrealización se relaciona con lo que John Stuart Mill identificó como vivir la vida de un ser progresista mediante la prosecución de placeres más elevados, algunos de los cuales consisten en buscar la justicia.[31] Por supuesto, no hay garantía de que las personas conciban sus vidas de esta manera, pero la educación y la socialización, las instituciones políticas y la cultura pública pueden animar a las personas a hacerlo así.

Para cualquiera que defienda la perspectiva de la identificación, es crucial reconocer que la identificación de individuos en grupos se extiende mucho más allá de la identidad adscriptiva como base del hecho de asociarse con fines compatibles con la justicia. Las personas también llevan una vida mejor cuando contribuyen, debido a su identificación y compromiso moral, con asociaciones compatibles con la justicia que no tienen una base adscriptiva. La Cruz Roja, Oxfam, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Amnistía Internacional, Médicos sin Fronteras, Hábitat para la Humanidad, la Asociación Estadounidense por las Libertades Civiles (American Civil Liberties Union, ACLU) o el Ejército de Salvación son sólo algunos ejemplos sobresalientes de asociaciones que no están basadas en una identidad adscriptiva y que efectivamente convocan a las personas a contribuir debido a su identificación con causas justas. (Por supuesto, puede ser que las causas de las asociaciones compatibles con la justicia no siempre sean justas, dado que la falibilidad es parte de la condición humana.)

La perspectiva de la identificación propone una manera de evitar el problema del beneficiario parásito. En una democracia mínimamente decente, la mayoría de las personas no necesitan sacrificarse en lo personal para promover la justicia. Pueden vivir vidas más satisfactorias a través de contribuir con asociaciones compatibles con la justicia que ellos elijan, a causa de una identificación más que por obligación. Esas causas justas pueden estar conectadas específicamente con la identidad adscriptiva, pero no tiene por qué ser así.

31 Véase John Stuart Mill, "Introductory" y "Of individuality", en *On liberty*.

Esta perspectiva recomienda que sigamos la exhortación de Tocqueville de prestarle más atención a la vida asociativa de las sociedades democráticas. No toda la actividad asociativa está en apoyo de la justicia (muchas asociaciones son indiferentes a la justicia y otras son contrarias), pero mientras más asociaciones apoyen causas justas, será más fácil para los diversos ciudadanos democráticos identificarse con asociaciones compatibles con la justicia y vivir vidas más plenas contribuyendo con causas justas. Es improbable imaginar a las democracias contemporáneas progresando hacia una mayor justicia sin la ayuda de asociaciones compatibles con la justicia, incluidas las asociaciones adscriptivas con las cuales las personas desfavorecidas se identifican teniendo en cuenta legados de injusticia basada en la raza, el género, la discapacidad, la orientación sexual y otras características.

Las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia tienen una ventaja que nace de la injusticia: una base identitaria sobre la cual fundar su pertenencia e identificarse con grupos dedicados a combatir la injusticia. Las asociaciones no adscriptivas tienen una ventaja igualmente importante: la capacidad de construir una membresía que salte las divisiones adscriptivas y se identifique directamente con una causa justa. Los dos tipos de asociaciones pueden ayudar a las sociedades democráticas a encaminarse en dirección de una justicia mayor y ayudar a los individuos que contribuyen con ellas a vivir una vida mejor.

La perspectiva de la identificación también puede abordar el tema de la exclusión. La justicia democrática no puede dejar a nadie fuera de su alcance. Los individuos más pobres, sin importar su identidad adscriptiva, probablemente serán los menos organizados en asociaciones y por lo tanto los menos representados en la política democrática. En consecuencia, la perspectiva de la identificación convoca a las personas, por su identificación con la humanidad y su compromiso con la justicia, a buscar maneras de organizar a los pobres o, si ello no fuera posible, a participar en su favor en la actividad política democrática. Las democracias no ideales necesitan más asociaciones compuestas de personas que se identifican con la causa de buscar justicia para los más desfavorecidos, sin tener en cuenta su identidad adscriptiva.

Identificarse con grupos adscriptivos compatibles con la justicia puede ser un método de perseguir la justicia y también de llevar una vida mejor. Las asociaciones adscriptivas que procuran la justicia democrática, sin embargo, tienen motivos para estar todo lo abiertas que sea posible a las personas que no comparten una única identidad adscriptiva. La NAACP es un modelo en ese sentido, porque ha estado abierta desde sus comienzos a todas las personas, sin importar su raza, que comparten el objetivo de combatir la discriminación racial. Las asociaciones adscriptivas como la NAD, que brindan a sus integrantes un apoyo mutuo con el que de otro modo no podrían contar, tienen motivos para ser más exclusivas. Sin embargo, en ambos casos hemos visto que las asociaciones adscriptivas ocupan un lugar moral importante en las democracias no ideales. Las sociedades democráticas necesitan de las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia a las cuales las personas se pueden adherir y contribuir de forma que mejore su propia vida y la de los demás.

4
La identidad religiosa, ¿es especial?

> El juicio privado de una persona acerca
> de una ley promulgada en materia política,
> por el bien común, no quita fuerza
> obligatoria a esa ley ni merece dispensa.
> **John Locke**, *Carta sobre la tolerancia*

> Ninguna persona que tenga un escrúpulo
> de conciencia con respecto a la legalidad de
> empuñar las armas será obligada a hacerlo.
> **Constitución del estado de New Hampshire de 1874**, citada en F. N. Thorpe, *The federal and state Constitutions, colonial charters and other organic laws of the states, territories, and colonies now or heretofore forming the United States of America*

Mucho antes de que se acuñara el término "política identitaria", los grupos organizados sobre la base de las identidades religiosas eran fuerzas políticas muy poderosas; en occidente, fueron tan poderosas como para dar lugar en el siglo XVI a las Guerras de Religión, que sirven de trasfondo histórico a los partidarios de la democracia que defienden la separación de la Iglesia y el Estado. Con esa separación entre Iglesia y Estado o sin ella, en todas las democracias contemporáneas hay una variedad de grupos identitarios religiosos que participan activamente en la política, y decidir si esa participación es legítima sigue siendo tema de controversias considerables. En res-

puesta a la exigencia liberal de separación estricta entre la religión y la política, muchos conservadores contemporáneos opinan en contra de una separación estricta, argumentando que es discriminatoria contra los ciudadanos religiosos al impedirles que sus convicciones más sustanciales puedan tener peso en la política democrática. Argumentan que separar la identidad religiosa de la política democrática sería equivalente a eliminar del padrón electoral a los ciudadanos religiosos. Los liberales replican que la separación no niega a los ciudadanos religiosos el derecho al voto, sino que simplemente separa sus compromisos religiosos de sus compromisos políticos. Sin importar cómo evaluemos el hecho de separar a la Iglesia del Estado, disociar las convicciones religiosas de las políticas no es sencillo, y no va necesariamente de la mano con la separación entre la Iglesia y el Estado.

La percepción de que la identidad religiosa es especial subyace tanto en la perspectiva liberal como en la conservadora sobre la vinculación entre religión y política. Claramente, la religión es una parte fundamental de la identidad de muchas personas. Pero qué consecuencia tendría eso para la política democrática, no es para nada evidente. Poco después de asumir el mando, el presidente George W. Bush proclamó una "iniciativa basada en la fe", que reconocía la importancia de la religión en la vida de las personas al permitir que se aportaran fondos del gobierno directamente para programas de distintas iglesias que proporcionaban asistencia y que requerían una identificación religiosa. Como se podría haber pronosticado por el pasado de la política identitaria religiosa, la reacción ante esa iniciativa no fue de agrado. El dirigente evangélico protestante Jerry Falwell exhortó al gobierno a no sostener la "fe musulmana [que] predica el odio". Esa declaración de Falwell hizo que el líder de la iniciativa, John DiIulio Jr., arremetiera contra los grupos evangélicos protestantes por no ir más allá de su propia comunidad religiosa y no ayudar a todas las personas necesitadas, sin tener en cuenta su fe.[1] Lo que ocurrió no debería sorprender a nadie que

1 La respuesta de DiIulio a Falwell fue la siguiente: "Con el debido respeto, y con toda camaradería, los líderes de las congregaciones predominantemente blancas, de zonas residenciales, evangélicas y nacionales deberían cuidarse de presumir que hablan por los demás, y no por sí mismos y sus propias iglesias". Continuó

conozca la historia de la competencia política entre los grupos religiosos. Toda vez que los gobiernos democráticos autorizan a los grupos religiosos a competir por subsidios directos, dan un paso hacia la unión de dos reinos rencorosos: la Iglesia y el Estado. Esa unión en particular no parece haberse forjado en el cielo.

Deberíamos desconfiar de las iniciativas del gobierno basadas en la fe. Existen motivos fundados para bregar por una organización política que mantenga a la religión organizada mayormente separada de la política del día a día. Así, la identidad religiosa es motivo de discordia *política* cotidiana en mucha menor medida. Pero, como revela el altercado sobre las iniciativas basadas en la fe, la separación de la Iglesia y el Estado no es un tema cerrado en las democracias contemporáneas. Para algunos, el potencial comprobado de la religión de provocar violencia e intolerancia en política requiere una separación estricta; y para otros, la importancia de la religión en la vida de las personas exige que se le dé un tratamiento especial dentro de la política.

Un compromiso democrático que tiende a resguardar la libertad de religión individual a cambio de proteger a la política del poder de la religión organizada es lo que yo llamo la "protección bilateral". La protección bilateral consta de dos partes: está destinada a garantizar a todos los individuos el libre ejercicio de su religión, y también a separar a la Iglesia del Estado. En comparación con muchas otras democracias, en los Estados Unidos y en Francia existe mayor separación entre la Iglesia y el Estado. En los Estados Unidos, la separación se basa en la "cláusula del establecimiento" de la primera enmienda constitucional ("El Congreso no aprobará ninguna ley con respecto al establecimiento de religión alguna…").[2] En Francia

---

diciendo que, al contrario de "las iglesias evangélicas predominantemente suburbanas y blancas, las comunidades urbanas de afroamericanos y latinos tienen tradiciones e historia de benevolencia, que por lo general las hacen ser más dedicadas a misiones de servicio a la comunidad, y tener más confianza en incorporar asociados públicos y seglares para lograr esas misiones sin enervar la identidad espiritual o su carácter religioso", Thomas B. Edsal y Dana Milbank, "Blunt defense of 'faith-based' aid; Bush aide rebukes evangelical critics of administration plan", *Washington Post*, 8 de marzo de 2001, p. A8.

2 Analizo interpretaciones alternativas de la cláusula del establecimiento en combinación con la cláusula del libre ejercicio en mi artículo "Religion and state

también hay una tradición de larga data por la separación entre la Iglesia y el Estado, que proviene de los arreglos institucionales surgidos de la Revolución Francesa. Sin embargo, la separación entre la Iglesia y el Estado en los Estados Unidos y en Francia difiere en aspectos significativos, lo que indica la complejidad del asunto.

Muchas otras democracias, como los casos de Israel e Inglaterra, establecen un modelo más cercano a la protección en un solo sentido o unilateral, que acepta la primera premisa de la protección en dos sentidos: proteger la libertad religiosa, pero rechazar la segunda parte: separar a la Iglesia del Estado. Esa protección unilateral consiente que el Estado trate a una o más identidades grupales religiosas (por lo común, los grupos religiosos más numerosos) como merecedoras de un reconocimiento especial dentro de la política democrática. Las religiones reconocidas por el Estado esgrimen clases y grados de poder estatal que varían ampliamente en las diversas versiones de protección unilateral. En Israel, el Rabinato judío ortodoxo y las autoridades religiosas del Islam y del cristianismo dictaminan sobre el matrimonio, el divorcio y muchos temas de derecho de familia para los israelíes judíos, los musulmanes y los cristianos, respectivamente. La Iglesia Anglicana de Inglaterra ejerce un poder estatal mucho menos extensivo; su papel es bastante más simbólico, y sin embargo es real. Otra característica de la protección unilateral es la delegación de varias potestades políticas en manos de los grupos religiosos organizados más comunes, a menudo mediante la educación solventada con fondos públicos y también el derecho de familia, como los ilustran Israel, la India, Canadá o Bélgica. Se espera que los ciudadanos no tan religiosos utilicen los sistemas de educación y legislación familiar dirigidos por el Estado.

No se puede dudar del persistente poder de la religión sobre el sentido de identidad de las personas. ¿Eso implica que la identidad religiosa debe tener un tratamiento especial en la política democrática? Suele decirse que la identidad religiosa es especial debido a la importancia que tiene reconocer públicamente las verdades reli-

---

in the United States: A defense of two-way protection", incluido en Nancy L. Rosenblum (ed.), *Obligations of citizenship and demands of faith: Religious accommodation in pluralist democracies*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 127-164.

giosas (tema que trato en la sección "¿Debe respaldarse la verdad religiosa?"), o a causa de la contribución excepcional de la religión al bien común (sección "La religión, ¿amiga o enemiga del bien común?"), o porque la conciencia constituye la fuerza ética última en la vida de los creyentes (sección "La conciencia y la identidad ética tanto seculares como religiosas").[3] Argumento que, si bien la identidad religiosa no es única en ninguno de esos sentidos, los compromisos éticos últimos de las personas religiosas y de las no religiosas son ambos especiales, y como tal deben tratarlos los gobiernos democráticos. El compromiso ético último de los individuos es especial de una manera que los gobiernos democráticos deben respetar siempre que se pueda hacerlo sin menoscabar su propia autoridad legítima para crear leyes. Las democracias deberían tratar a la conciencia de las personas (ya sea religiosa o secular) como merecedora de respeto, cuando ese respeto es compatible con la protección de los derechos fundamentales de los individuos.

Si los gobiernos democráticos deben respetar la conciencia en ciertas situaciones, como es el caso de la objeción de conciencia referida a tomar las armas, entonces la separación entre la religión y la política (tema de la sección "Separación estricta") no puede ser absoluta. Aun si no es absoluta, la separación entre la Iglesia y el Estado es sumamente importante (como se muestra en la sección "Protección unilateral"). La libertad religiosa no puede tener una protección adecuada sin separación significativa entre la Iglesia y el Estado. En los países, como Israel, que practican mayormente la

3 En este contexto, empleo el término conciencia para referirme en sentido amplio a todos los compromisos éticos últimos, no sólo los de contenido "protestante". El uso del término, actualmente, va mucho más allá de sus orígenes protestantes. Por ejemplo, los compromisos éticos últimos de los católicos, los de los musulmanes, de los judíos, de los budistas y de los ateos, todos valen como conciencia. La conciencia de una persona puede dictarle que respete los principios enunciados por una autoridad religiosa. Si bien es cierto que el contenido de la conciencia contribuye a determinar si un gobierno democrático debe o no actuar en deferencia a ella, ese contenido no debería determinar si entendemos que los compromisos éticos últimos de una persona son una cuestión de conciencia o no. Como expondré más adelante, un gobierno democrático debería actuar en deferencia a la conciencia sólo si lo hace sobre la base de la no discriminación, y si los dictados de esa conciencia en particular son compatibles con la protección de los derechos fundamentales de todos.

protección en un solo sentido, la libertad religiosa está más en riesgo. Si en Israel no es viable nada mejor que la protección en un solo sentido, al menos deberíamos reconocer cuál es el peligro de darles poder de Estado a las religiones establecidas. La protección unilateral minimiza algunas libertades democráticas al punto de denigrarlas; al extremo, amenaza con desestabilizar la democracia, e incluso en formas menos extremas, no destina igual protección a la libertad de conciencia, que debería ser su justificación principal. Una versión moderada de la protección en dos sentidos protege a la Iglesia del Estado y al Estado de la Iglesia, y en ninguno de los dos casos es una protección absoluta (como se ve en la sección "Protección bilateral"), porque cualquiera de las dos, llevada al extremo, degradaría a la otra. La protección en ambos sentidos, en su mejor expresión, se acomoda a la conciencia, pero también reconoce que la libertad de conciencia sólo está justificada dentro de los límites de las leyes y políticas no discriminatorias.

¿DEBE RESPALDARSE LA VERDAD RELIGIOSA?

¿Será que la identidad religiosa debe ser tratada como especial porque algunas religiones son verdaderas, y, por lo tanto, las identidades basadas en esas verdades deberían gozar de una consideración especial en política? Cuando formulamos una pregunta genérica acerca de la identidad religiosa, nos enfrentamos a la diversidad de la religión misma. No es posible que todas las religiones sean verdaderas, porque algunas se contradicen entre ellas; en consecuencia, todas las identidades religiosas no pueden ser especiales, por ese motivo. Sólo en los Estados Unidos, se practican variantes de prácticamente todas las principales creencias religiosas del mundo, entre las cuales las variaciones del cristianismo son las más numerosas y difundidas. Incluso dentro de una determinada denominación religiosa, como el judaísmo o el cristianismo, los creyentes sostienen convicciones contrapuestas; por lo tanto, no es posible que todas sean válidas.

A medida que expandimos nuestro horizonte religioso para incluir el abanico más amplio de sistemas de credos, se hacen más eviden-

tes las contradicciones lógicas de las creencias. Los hindúes y los budistas, por ejemplo, no comparten la fe en un Ser Supremo de los judíos, los cristianos y los musulmanes. Los judíos y los musulmanes no creen en la Trinidad, la Inmaculada Concepción ni en la Resurrección. Los musulmanes no creen que los judíos sean el pueblo elegido. "Dado que las diversas religiones sostienen creencias marcadamente divergentes sobre la trascendencia del universo y la naturaleza del ser humano –escribe Kent Greenawalt– nadie puede afirmar de manera coherente que la religión en general sea verdadera".[4] Es necesario agregar que incluso dentro de una única religión abundan las interpretaciones contradictorias de una misma creencia sagrada, y por lo tanto no podemos afirmar de manera coherente que cierta religión principal es la completa verdad.

Como es muy obvio que no todas las creencias religiosas pueden ser verdaderas, tal vez ocurre que algunas personas tratan a la religión en general como verdadera porque creen que una determinada religión es verdadera, pero no pueden asegurarlo. Algunas personas piensan que lo sabrán con seguridad el día del Juicio Final, pero admiten que no pueden esperar que los creyentes de otras religiones acepten ese punto de vista hoy en día. Lo que sí podrían esperar, es que los otros creyentes se les sumen en el tratamiento de todas las religiones como algo especial, por el valor de verdad de una determinada religión.

Se piensa que las posibilidades de creer en la verdad de la religión correcta son tan altas que los creyentes podrían aceptar una especie de apuesta de Pascal y considerar a la religión en general como algo especial. Así su religión, al menos, será tratada como especial junto con las otras religiones, aunque ellos en realidad no crean en el valor de verdad de todas las religiones. Sólo hablan o actúan así en pos de una política pública que le brinde una protección especial a su religión, junto con todas las demás.

Esa manera de apoyar una política pública que considere a la religión como especial por su valor de verdad explica por qué las personas que formulan un alegato público en favor de que la religión

4 Kent Greenawalt, "Five questions about religion judges are afraid to ask", en Rosenblum (ed.), *Obligations of citizenship*, *op. cit.*, p. 198.

sea especial porque es verdadera, en la práctica tienen en mente una religión en particular, o un subconjunto de religiones. En los Estados Unidos, quienes más alzan su voz para defender públicamente que el Estado apoye las verdades religiosas identifican esas verdades con un subconjunto de creencias cristianas. Pero cuando alguien afirma que el cristianismo es la religión verdadera, no puede estar pensando en que todos los cristianos mantienen una fe verdadera, porque todos aquellos que en términos generales se cuentan como cristianos discrepan. Seguramente, se refieren a que la rama adecuada del cristianismo es la religión verdadera. Al mismo tiempo, podrían negar que otras creencias básicas que entran en conflicto con las suyas se puedan considerar cristianas, aunque tales creencias estén profundamente arraigadas en la tradición cristiana y se identifiquen ampliamente como tales. Un fenómeno parecido opera en otras democracias en las que la religión verdadera no se identifica con el cristianismo sino con el hinduismo, el judaísmo o el Islam, ya que cada uno de ellos incluye creencias que internamente están en conflicto con su tradición.

Tratar a creyentes y a no creyentes con igualdad civil implica no considerar que las creencias religiosas en sí mismas sean verdaderas y por lo tanto especiales para la política democrática. Un destacado creyente conservador, Richard John Neuhaus, reacciona ante aquellos de "la nueva derecha religiosa" que intentan "entrar en la arena política formulando reivindicaciones públicas basadas en verdades privadas". La integridad de la política democrática (no de la religión), alega Neuhaus, requiere que los ciudadanos no empleen "verdades privadas" para formular argumentos políticos. Neuhaus apunta a los argumentos que descansan en la revelación divina más que en la razón pública. Si las religiones en general fueran consideradas especiales por su valor de verdad, entonces no existiría fundamento para resistir la utilización política de las verdades religiosas basadas en la revelación. Neuhaus sostiene que "las decisiones públicas se deben fundar en argumentos que son de carácter público". La coincidencia con el argumento de John Rawls en favor del uso de la razón pública en política es mucho más llamativa, y en tal sentido continúa la exposición de Neuhaus: "un argumento público es transubjetivo. No deriva de fuentes de revelación

o de disposiciones que son en esencia privadas y arbitrarias".[5] Este razonamiento es compatible con una gran familia de teorías democráticas que subrayan la importancia de la reciprocidad en la política democrática. Las leyes que son mutuamente vinculantes deben ser mutuamente justificables; en otras palabras, recíprocas. Las leyes no deberían apoyarse en verdades privadas para su defensa pública. La reciprocidad es un valor democrático básico, incompatible con que a las creencias religiosas en general se las considere como especiales dentro de la política debido a su valor de verdad.

Neuhaus va más allá de Rawls y critica la revelación religiosa por el hecho de que no posee "ninguna [fuerza] normativa inherente".[6] Más que negar la verdad de la revelación para la obtención de fines políticos, los partidarios de la democracia argumentan que la revelación en sí misma no puede justificar una ley coercitiva, porque no puede tener una expectativa razonable del consentimiento público de los ciudadanos que no experimentaron esa revelación y no comparten la fe religiosa de quienes toman sus dictados como dogma. Si la parte políticamente relevante del contenido de la revelación se puede defender con argumentos accesibles al público, entonces esa parte se puede someter democráticamente a la deliberación de los ciudadanos de muchas religiones. Pero en ese caso es la fuerza argumentativa de la revelación, medida en términos ajenos a la revelación, lo que obra como justificación para los propósitos democráticos, no la revelación misma.

Si llevamos el análisis un paso más allá del problema de la revelación, debemos preguntarnos: ¿son los argumentos con fundamento religioso particularmente poco confiables (o particularmente valiosos) en la política democrática, en comparación con los argumentos de fundamento secular?[7] Puesto que es imposible respon-

5 Richard John Neuhaus, *The naked public square: Religion and democracy in America*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1984, p. 36.

6 *Ibid.*

7 Entiendo por argumentos de fundamento secular aquellos que no tienen un fundamento religioso. John Rawls también establece un contraste entre argumentos seculares y argumentos religiosos. Él emplea el término secular para referirse a argumentos no religiosos que se arraigan en una concepción abarcadora del bien, puesto que da por sentado que los argumentos religiosos se basan en una concepción abarcadora. Pero no es necesario que los argumentos

der a esa pregunta en abstracto, permítaseme formularla con respecto a una de las líneas más comunes de argumentación religiosa en la democracia estadounidense. Muchos creyentes de hoy en día, basados en su fe combinada con la razón, estarían de acuerdo en que Dios creó a los seres humanos como iguales, y que por lo tanto la esclavitud, el sufragio calificado, la pobreza abyecta, la discriminación insidiosa y la protección desigual de la ley son injusticias. Esta línea habitual de argumentación no es más ni menos digna de consideración del público por tener una base religiosa; no es más ni menos accesible, en principio, que el argumento paralelo secular que parte de la idea de que los seres humanos son un fin en sí mismos y llega a la misma conclusión. Ambos argumentos se apoyan en filosofías bastante abarcadoras pero, a pesar de esa dependencia, son mutuamente accesibles y sirven propósitos éticos importantes en las sociedades democráticas que todavía no llegan a tratar a las personas como ciudadanos libres e iguales.

La idea de que Dios creó a los seres humanos no se puede probar que sea verdadera o falsa con medios empíricos o lógicos; ni la idea kantiana de que los seres humanos son un fin en sí mismos. Tampoco se puede probar con esos medios el ideal democrático de ciudadanía libre e igual. Rawls recomienda el ideal democrático no porque éste tenga un fundamento más sólido, sino más bien porque encaja mejor en una concepción de la política públicamente defendible, porque no es necesario que se fundamente en una filosofía abarcadora, y porque tiene puntos en común con todas las filosofías razonables, en la medida en que las filosofías razonables incluyen las filosofías religiosas.[8]

---

seculares ni religiosos estén arraigados en una concepción abarcadora. Tanto los argumentos religiosos como los seculares podrían, o no, tener puntos en común con la razón pública, que para la visión de Rawls no es una concepción abarcadora de la moralidad. Véase un examen más detallado de la distinción entre razón religiosa, secular y pública en Amy Gutmann, "Two-way protection", en Amy Gutmann (ed.), *Freedom of association*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 142-143. John Rawls define la razón secular como "el razonamiento en términos de doctrinas abarcadoras no religiosas", Rawls, "The idea of public reason revisited", *The University of Chicago Law Review* 64, verano de 1997, pp. 775, 776.

8 Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pp. 212-254.

Muchas de las creencias más básicas sostenidas por filosofías razonables, lejos de ser probadas, están sujetas a duda razonable. Dentro de la ética política, como en la ética en general,

> existen personas inteligentes, generalmente razonables, y en muchos sentidos admirables, que están en desacuerdo con nosotros en cuestiones menores y más importantes con respecto a la ética. Debemos sostener nuestras convicciones éticas con el conocimiento de que hay algún sentido en el que "podríamos estar equivocados".[9]

Aun cuando podríamos equivocarnos, las convicciones firmes referidas a la libertad de expresión y a la libertad de conciencia son esenciales para la moralidad pública en una sociedad democrática. Puesto que ninguna moralidad política está completamente fuera del alcance de la duda razonable, y que actuar en política de manera ética exige un firme compromiso cuando se enfrenta con la injusticia, los ciudadanos seculares y los religiosos a menudo necesitan lo que el filósofo Robert Adams denomina "fe moral".

No cualquier tipo de fe moral es igualmente valorable desde la perspectiva de la democracia. La fe moral de algunos creyentes religiosos contradice las mejores pruebas disponibles y los preceptos éticos más básicos de la democracia. Una fe que apela a la vocación de inmolarse y matar a personas que no comparten esa identidad religiosa es una amenaza en cualquier sociedad. No obstante, el problema no estriba en el fundamento religioso de esa fe moral, porque tipos de creencias seculares como el estalinismo o el maoísmo también inspiraron a vanguardias autoproclamadas a matar a millones de inocentes. El problema tampoco consiste en la fe por sí misma, sino en los tipos de creencias que inspiran a algunas personas, tanto seculares como religiosas, a tratar a los demás como si sus vidas no tuviesen valor, una perspectiva que es la antítesis de cualquier concepción plausible de justicia democrática.

La creencia religiosa y la creencia secular en la idea de que los seres humanos fueron creados como iguales deberían ser tratadas en un

9 Robert Merrihew Adams, "Moral faith", *The Journal of Philosophy* 92, N° 2, febrero de 1995, p. 77.

pie de igualdad por la democracia. Los dos tipos de creencias son compatibles con la justicia democrática; es más, la sostienen. Es posible que las personas seculares sean menos perceptivas de la manera en que ellos también se apoyan en una fe moral para sostener algunos de sus compromisos más profundos. El método del equilibrio reflexivo que describe Rawls se apoya en el hecho de poseer ciertos compromisos profundos que guían nuestra acción política, no de manera dogmática, y por lo tanto está abierto a un cuestionamiento empírico, lógico y ético, pero se sostiene con suficiente firmeza como para resistir la duda paralizante a la que inevitablemente son vulnerables la mayoría de las ideas éticas.[10] Todos los individuos con un compromiso moral, de manera consciente o no, pueden contar con un tipo de fe moral. La clase de fe moral que tengo en mente es una que reúna a los defensores religiosos y seculares de la justicia democrática: es compatible con las mejores pruebas disponibles y con la lógica, y por lo tanto no separa a los partidarios de la democracia religiosos de los seculares. Es lo que se podría llamar una fe moral razonable.

Para algunos secularistas, la propia idea de la fe tiene cierto sabor a irracionalidad, pero la fe moral razonable no es irracional. La fe va más allá de la razón, pero la fe razonable es compatible con lo que los mejores métodos de razonamiento pueden brindar en cualquier momento. Una posición puramente empírica no ofrecería ningún compromiso con la justicia democrática ni con tratar a las personas con igualdad civil, porque la evidencia y la lógica solas no son moralmente concluyentes. El empirismo solo es amoral, y la amoralidad en política es tan compatible con obrar mal como con obrar bien. La luz de la amoralidad no permite distinguir entre el bien y el mal.

La fe moral razonable aplicada a la política puede ser una motivación para el accionar ético. Por ejemplo, para motivar luchas políticas contra la discriminación injusta o la protección desigual de las leyes, los ciudadanos necesitan algo de fe moral, aun cuando reconozcan que su fe moral se puede cuestionar racionalmente.[11] Según lo expresa Adams, "la virtud de la fe implica mantenerse en un punto

10 Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 42-44.
11 Adams, "Moral faith", *op. cit.*, p. 81.

medio entre los vicios de la credulidad y de la incredulidad".[12] La fe moral razonable puede suplementar la evidencia y la lógica. (Si las contradice, ya no cuenta como razonable.) Es compatible con la duda, cuando dudar es razonable. La fe moral razonable está a favor de creer, para actuar moralmente, en algo que los recursos de la razón pueden defender sólo con incertidumbre. Los que descartan las ideas basadas en la religión aplicables en política porque éstas dependen de la fe no les hacen justicia a las maneras no dogmáticas en que la fe moral puede operar cuando funciona en su mejor expresión.

¿Un compromiso con la justicia democrática requiere algún tipo de fe moral? El ideal básico de la justicia democrática, ya sea que consista en considerar a todas las personas como agentes morales, o en respetar a todas las personas y a la dignidad humana, o en una ciudadanía libre e igual, probablemente requiere una fe moral razonable. Ninguno de esos conceptos, ni la suma de todos ellos, resiste la duda razonable. Una característica que distingue al compromiso con la justicia democrática es que pueden sostenerlo muchas filosofías abarcadoras diferentes, y de hecho lo hacen; pero no equivale a decir que no podría existir ninguna duda razonable al respecto.[13] Si el ideal de igualdad humana no se puede probar y se lo puede atacar razonablemente, entonces todos los defensores de ese ideal, religiosos y seculares, pueden tener que depender de la fe moral razonable para defenderlo públicamente en la política democrática. Dado que la fe moral razonable es algo más ampliamente compartido en cierta versión de la ciudadanía libre e igual, puede resultar menos evidente que se trata de una fe moral (pero no es menos verdadero). Ya existen variantes notables de casi todas las religiones principales y de la filosofía abarcadora que convergen en el apoyo a una ciudadanía libre e igual. Pero siguen existiendo corrientes destacadas de fe antidemocrática, tanto religiosas como seculares, y son prueba del peligro de confiar solamente en la fe para perseguir la justicia democrática.

Puesto que existen maneras religiosas y seculares de defender la justicia democrática, en la política democrática no se debería tra-

12 *Ibid.*, p. 75.
13 Rawls, *Political liberalism*, *op. cit.*, pp. 131-254.

tar a ninguna de esas maneras como especial. La política democrática necesita de toda la ayuda que los ciudadanos puedan brindarle para producir todos los argumentos mutuamente justificables que están a disposición. Muchos de estos argumentos no están a salvo de la duda razonable. Por lo tanto, lo que necesita la política democrática son ciudadanos que estén dispuestos y sean capaces de formular esos argumentos, al mismo tiempo que sostienen ciertas premisas plausibles (tales como la capacidad de acción moral que tienen todas las personas) como una cuestión de fe moral razonable. En muchas controversias políticas es fácil para los no creyentes convertir los argumentos de los creyentes a términos no religiosos, y viceversa. En la medida en que esa conversión sustenta algunos ideales de la ciudadanía democrática mutuamente aceptables, la diversidad de argumentos tiene un valor público que va más allá de la sola libertad de expresión.

Los argumentos públicos de Martin Luther King Jr. en contra de la segregación racial son un ejemplo del uso de las creencias religiosas de una manera que cualquier persona comprometida con la defensa de los derechos fundamentales (con cualquier fundamento razonable) puede comprender y aplaudir.[14] Parte del genio cívico de King fue su destreza para moverse entre las fuentes religiosas y seculares del mismo argumento político en el transcurso de la comunicación con sus conciudadanos, demostrando que la identidad religiosa de los creyentes puede ser una fuerza pública muy poderosa para apoyar a la justicia democrática. Otro tanto podría decirse de la identidad secular de los ciudadanos, dado que los motivos seculares son simplemente motivos no religiosos, que pueden ser públicamente accesibles y recíprocamente defendibles, o no.[15]

En su "Carta desde la cárcel de la ciudad de Birmingham", King invoca para los derechos un fundamento secular (la ley moral) y

14 El famoso discurso de King "Tengo un sueño" es un ejemplo en este sentido. Véase Martin Luther King, Jr., *A testament of hope: The essential writings of Martin Luther King, Jr.*, editado por James M. Washington, Nueva York, HarperCollins, 1991, pp. 217-220.

15 Véase Gutmann, "Religion and state in the United States: A defense of two-way protection", *op. cit.*.

un fundamento religioso (la ley divina). También expresa una idea religiosa de que la ley moral es la ley de Dios. Seguidamente, desarrolla el argumento de base religiosa de una manera que llega a coincidir con cierta opinión moral secular:

> Una ley injusta es una norma en conflicto con la ley moral. Para decirlo con palabras de Santo Tomás de Aquino, "una ley injusta es una ley humana que no tiene su origen en la ley eterna y en el derecho natural. Toda norma que enaltece la personalidad humana es justa; toda norma que degrada la personalidad humana es injusta". Todos los mandatos legales segregacionistas son injustos, porque la segregación deforma el alma y daña la personalidad.[16]

A lo largo de la misma carta, King presenta un argumento democrático en favor de la igual protección y en contra de la tiranía de la mayoría, que es independiente del argumento religioso pero aun así es completamente compatible:

> Una ley injusta es una norma por la que un grupo numéricamente superior o más fuerte obliga a obedecer a una minoría pero sin que rija para él. Esto equivale a la legalización de la diferencia. [...] Una ley justa es una norma por la que una mayoría obliga a una minoría a obedecer a lo que ésta mande, quedando a la vez vinculada al texto normativo dicha mayoría. Esto equivale a la legalización de la semejanza. [...] Una ley es injusta si es impuesta a una minoría que, al denegársele el dercho a votar, no participó en la elaboración ni en la aprobación de la ley.[17]

¿Habría resultado tan ejemplar la carta si King se hubiera limitado sólo a los argumentos religiosos o a los no religiosos, en lugar de mostrar a sus conciudadanos que estos argumentos se podían compaginar coherentemente? King invocó los valores de una democracia constitucional de una manera que brindó, tanto a los ciudadanos

16 King, *A testament of hope*, *op. cit.*, p. 293.
17 *Ibid.*, p. 294.

religiosos como a los seculares, razones convergentes para oponerse a la discriminación racial (y a otras formas de discriminación).[18]

En otras ocasiones, los reclamos religiosos de verdad se enfrentan directamente en oposición a la legítima función del gobierno, y entonces el credo no puede ser justificablemente la base de la política gubernamental (aunque puede y debe ser tolerado como profesión de fe). La afirmación de que la "ciencia creacionista" es la verdadera mientras que la teoría de la evolución es falsa, por ejemplo, entorpece directamente el camino de enseñar a los niños ciencias biológicas y el método científico como parte de la educación en democracia. Enseñar el método científico es incompatible con enseñar el creacionismo, tanto como lo sería con enseñar la astrología como verdad científica. También es una ingenuidad política interpretar la demanda de igual cantidad de horas lectivas para la ciencia creacionista, como hacen algunos de sus defensores, como un simple pedido de someter los postulados creacionistas al mismo análisis crítico que los de la evolución.

Los gobiernos democráticos deben descartar la fe como fundamento *suficiente* para crear leyes mutuamente vinculantes, pero la fe puede servir como complemento a razones buenas para las leyes y las políticas públicas. Los gobiernos democráticos, por lo tanto, no deben tratar la fe religiosa como especial, ni por su valor de verdad ni por su falta de él.

LA RELIGIÓN, ¿AMIGA O ENEMIGA DEL BIEN COMÚN?

Muchos analistas de la identidad religiosa afirman que ésta es especial en virtud de la contribución que hacen los creyentes al bien común. Muchos otros afirman precisamente lo contrario, que la identidad religiosa es una amenaza muy especial para el bien común porque siembra las semillas de la división y la desconfianza entre los

18 Para un ejemplo típico de apelación a los principios constitucionales en el contexto de una publicación destinada a un público religioso, véase King, "The current crisis in race relations", en *A testament of hope*, *op. cit.*, pp. 89-90.

ciudadanos, sobre la base de una de las formas de particularidad más ardorosas e intransigentes. Tanto la visión positiva como la negativa tienen firmes defensores, lo que refleja la gran diversidad de identidades religiosas y de puntos de vista dentro de las democracias contemporáneas.

La idea de que los creyentes hacen un aporte destacado al bien común a través de su consideración por los demás está entre las perspectivas más habituales acerca de por qué la identidad religiosa es especial en la democracia. Tocqueville opinaba que los creyentes religiosos son ciudadanos que tienen en cuenta al público porque un anhelo de lo infinito restringe "el deseo ardiente y demasiado exclusivo del [propio] bienestar" que de otro modo domina en las democracias.[19] Muchos pensadores contemporáneos se hacen eco de Tocqueville al alegar que la identidad religiosa sirve un propósito público especial en las democracias orientadas por el mercado y por los medios, ya que ayuda "a superar el individualismo agresivo que tanto amenaza al orden civil".[20]

Sin embargo, algunos antídotos religiosos son mucho más destructivos que el individualismo atomista. La consideración por los demás puede ser peligrosa para la democracia cuando apoya un tipo de colectivismo intolerante y agresivo, a menudo en nombre de la salvación de almas perdidas. A pesar de todas las esperanzas en contrario, todavía siembran el odio y la devastación los que creen sin sombra de duda que obtendrán la inmortalidad si conquistan a los no creyentes, en la versión contemporánea de las guerras santas.

Los liberales clásicos como Locke y Tocqueville pensaban que las religiones deberían ser (y que lo serían cada vez más) "muy cuidadosas de mantenerse confinadas en su ámbito apropiado", al que identificaban como "espiritual". El ideal de Tocqueville era un evangelio cristiano que "se ocupe solamente de la relación general entre el hombre y Dios y entre los hombres. Más allá de eso, no enseña

19 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, editado por J. P. Mayer, Nueva York, Doubleday Anchor ed., 1969, p. 448 [la cita corresponde a la edición en español: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, libro II, primera parte, cap. V, p. 408].

20 Michael McConnell, "Accommodation of religion: An update and a response to critics", *George Washington Law Review* 60, N° 3, marzo de 1992, pp. 685-742, 739.

nada y no obliga a las personas a creer en nada".[21] Por el contrario, las religiones que buscan el poder político y tratan de intervenir en las leyes y las políticas públicas representan un peligro para la democracia. Mientras que algunas religiones han actuado precisamente así, otras han apoyado con la misma intensidad un espíritu tolerante y de consideración pública. La identidad religiosa en sí misma, por lo tanto, no es buena ni mala para la democracia. El historial de la religión como bien común, en el mejor de los casos, no es uniforme.

¿Contribuyen las asociaciones religiosas a la creación de un capital social o un sentido de reciprocidad entre los ciudadanos propicio para la justicia democrática? En los Estados Unidos, una elevada proporción de la filantropía tiene carácter religioso. Muchas comunidades religiosas sostienen amistades, trabajos de voluntariado y otros comportamientos recíprocos que hacen que la sociedad democrática funcione bien (acaso mejor de lo que sería de otro modo) para muchos de sus integrantes. Ello significa que las asociaciones religiosas aportan mucho más que bienes religiosos. Observemos:

> Una semana típica de la Iglesia Presbiteriana de Pasadena comprende actividades que van desde reuniones de Alcohólicos Anónimos, Comedores Compulsivos Anónimos y Adictos al Sexo Anónimos, el Proyecto Angel Food, ayuda a madres necesitadas, un albergue abierto para adultos y niños que incluye comida, asistencia para la recuperación del abuso de sustancias, consultas y monitoreo de salud, apoyo a los programas *Meals on Wheels* [de distribución de alimentos] y *Friends in Deed* [de ayuda social], provisión de alimentos y ropa para personas necesitadas de la comunidad, conciertos, un mercado alternativo de regalos y mucho más.[22]

Las asociaciones religiosas proporcionan sistemas importantes de contención social, en especial en democracias donde no es muy importante que el Estado brinde beneficios sociales. Las iglesias también sirvieron de base a movimientos sociales cuyas actividades pro-

21 Michael McConnell, "Accommodation of religion", *op. cit.*
22 http://www.ppc.net/index.html. Consultado el 31 de octubre de 2001.

dujeron cambios notables en la dirección de la justicia democrática. La iglesia afroamericana de los Estados Unidos es famosa por haber "funcionado como centro institucional del movimiento por los derechos civiles moderno [...] y dotado al movimiento con una base de masas organizada".[23]

No hay duda alguna de que las identidades religiosas ayudan a crear un capital social, pero tampoco hay duda de que la identidad religiosa hace también lo contrario, y no es exclusiva en ninguno de los dos sentidos. Las obras de caridad por sí solas no aseguran que una organización religiosa, considerando todos los factores, promueva el bien común. A menudo el trabajo caritativo se vincula con enseñar el odio, mantener el analfabetismo de los que reciben ayuda, y condicionar la asistencia social al apoyo de sus actividades políticas, que no siempre son de índole constructiva.[24]

Además, la identidad religiosa no es una condición necesaria ni suficiente para la creación de un capital social a través de la vida asociativa. El desempeño variado de las asociaciones religiosas es típico de las asociaciones voluntarias en general, como se analizó en el capítulo 2. Casi la mitad de las asociaciones cívicas de los Estados Unidos se relacionan con una iglesia, pero más del 90 por ciento de los estadounidenses se identifican como creyentes.[25] Es posible que una identidad religiosa fuerte sea creadora de capital social, y que una identidad religiosa débil no lo sea; pero con seguridad, no es que la identidad religiosa por sí misma sea suficiente. Aparentemente, "los vínculos sociales encarnados en las

23 Aldon D. Morris, *The origins of the civil rights movement: Black communities organizing for change*, Nueva York, Free Press, 1984, p. 4. Véanse también Doug McAdam, *Freedom summer*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, y McAdam, *Political process and the development of black insurgency, 1930-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

24 Se ven ejemplos de la vinculación entre trabajo caritativo y política separatista en muchos grupos religiosos importantes, entre ellos algunos movimientos cristianos fundamentalistas de los Estados Unidos que están en contra de los negros, algunos grupos fundamentalistas musulmanes negros que están en contra de los blancos, el partido israelí de Shas o la Jihad islámica. Todos ellos proveen de bienes y ayuda significativa como medio para mantener efectivamente el poder político sobre sus integrantes (con intención o sin ella).

25 Robert D. Putnam, *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, Nueva York, Simon & Schuster, 2000, p. 66.

comunidades religiosas son por lo menos tan importantes como las creencias religiosas propiamente dichas, para explicar el voluntariado y la filantropía".[26]

Sin embargo, las asociaciones religiosas no son las únicas que fomentan el voluntariado y la filantropía, ni siquiera en una democracia que es abrumadoramente religiosa y confía más que la mayoría en grupos no gubernamentales (muchas veces sostenidos por el Estado) para llevar a cabo muchas funciones de bienestar social.[27] La circunstancia de que la mayoría de los estadounidenses se identifican como creyentes indica que la identidad religiosa *per se* está destinada a ser un criterio muy insuficiente para pronosticar la contribución al bien común. El hecho de ser miembro de una asociación religiosa es un indicador mejor que el hecho de ser religioso, pero las propias asociaciones religiosas también varían mucho en su grado de compromiso y contribución al bienestar social. Existe una diferencia significativa en el alcance social por fuera de la comunidad religiosa misma, incluso entre las asociaciones religiosas protestantes: "mientras que las iglesias principales, durante la primera mitad del siglo XX, participaron en programas progresistas de mejora social, las iglesias evangélicas se concentraron más en la piedad individual".[28] Robert Wuthnow actualiza esa comparación y llega a la conclusión de que "las iglesias protestantes de la línea principal promueven el compromiso cívico hacia la comunidad más amplia, lo que, en apariencia, no hacen las iglesias evangélicas".[29] Sintetizando las pruebas disponibles, Putnam concuerda en que "tanto a nivel individual como de la congregación, es más probable que los evangélicos se involucren en actividades dentro de su propia comunidad

26 Robert D. Putnam, *Bowling alone*, *op. cit.*, p. 67.

27 Para una exposición acerca del papel del gobierno federal en la creación y sostenimiento de las principales asociaciones cívicas de los Estados Unidos, véase Theda Skocpol, Marshall Ganz y Ziad Munson, "How Americans became civic", en Theda Skocpol y Morris Fiorina (eds.), *Civic engagement in American democracy*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1999, pp. 27-71, en especial pp. 47, 49.

28 Robert Wuthnow, "Mobilizing civic engagement: The changing impact of religious involvement", en Skocpol y Fiorina (eds.), *Civic engagement*, *op. cit.*, p. 338.

29 *Ibid.*, p. 346.

religiosa, y menos probable que se involucren con la comunidad más extensa".[30] Si lo que se verifica para los evangélicos se puede extender a algunos otros grupos, como las congregaciones de judíos ortodoxos, la relación causal entre la identidad religiosa y el bien común es mucho más difícil de precisar.

Aun cuando muchas iglesias y otras agrupaciones religiosas contribuyen en gran medida mediante la filantropía y otras formas del bien común, muchas también discriminan de un modo que no se puede considerar públicamente valorable. Esta conclusión no sorprendería si no fuera por el hecho de que muchos comentaristas generalizan que las asociaciones religiosas son especialmente buenas o malas para la democracia. Como lo demuestra la comparación de distintas denominaciones protestantes de los Estados Unidos, las prácticas de las asociaciones religiosas varían considerablemente en su contenido, y ese contenido trae aparejadas contribuciones ampliamente divergentes, tanto buenas como malas, para la sociedad democrática. El valor público de las prácticas de las asociaciones religiosas se evalúa mejor si se lo juzga en los mismos términos que el de las otras asociaciones voluntarias en democracia, en lugar de en términos de su carácter religioso, que no supone ninguna garantía de valor público o de falta de éste.

¿Qué decir del valor público de los argumentos religiosos formulados dentro de la política democrática? Por lo general, la controversia respecto de si los argumentos con fundamento religioso son especialmente buenos o malos para la política democrática no radica en la tolerancia del discurso religioso. Las partes contrapuestas de ese debate, en general, aceptan la libertad de expresión como un derecho fundamental. El debate más interesante es el que versa sobre el valor público de traer a colación argumentos con fundamento religioso con respecto a las consideraciones de derecho y de política pública en las democracias. ¿El razonamiento políticamente valorable incluye argumentos con fundamento religioso?

Algunos liberales afirman que los argumentos religiosos se deberían tolerar en tanto no constituyan una amenaza directa, pero no deberían ser aceptados en la política democrática. No es difícil hallar

30 Putnam, *Bowling alone*, *op. cit.*, p. 77.

ejemplos de argumentos religiosos cristianos, judíos o musulmanes que son anatema hasta para la democracia más mínimamente respetable. La Iglesia Mundial del Creador (cristiana) exhibe este mensaje en su sitio web:

> El gobierno, dominado por los judíos, no sólo nos exprime de todos nuestros ingresos ganados con esfuerzo para apoyar financieramente a los judíos de Israel y de todo el mundo; también está dispuesto a obligar a los estadounidenses que no son judíos a convertirse en "escudos humanos" cuando la justa ira del pueblo árabe hacia los Estados Unidos pase de la retórica a la violencia.[31]

Basado en su entendimiento religioso, el "Rabí de Lubavitch" Schneerson replicó públicamente que:

> el cuerpo de una persona judía es de una calidad diferente que el cuerpo de los [miembros] de cualquier nación del mundo. [...] Una realidad que fuera totalmente "no judía" no sería más que vanidad. Está escrito: "Y estarán extranjeros y apacentarán vuestras ovejas" (Isaías, 61:5). Toda la creación [de los no judíos] existe sólo por el bien de los judíos...[32]

Después del 11 de septiembre de 2001, el jeque Al-Hawali, que usa Internet para publicar dictámenes religiosos que autorizan la matanza de grupos y naciones enteras, emitió una *fatwa* contra todos cuantos apoyaran a los Estados Unidos, incluyendo la Alianza del Norte afgana:

> Cualquier clase de apoyo a los infieles en contra de los musulmanes, aunque sólo fuere verbal, constituye una herejía flagrante y una hipocresía, y quien obre así va en contra del Islam. [...] Los miembros de la oposición afgana, o cualquier otro que así lo

31 Sitio web de la Iglesia Mundial del Creador, publicación de prensa del 29 de octubre de 2001, http://www.wcotc.com. Consultado el 5 de febrero de 2002.

32 Rabino Menachem Mendel Schneerson, http://www.washington-report.org/backissues/0300/0003105.html. Consultado el 5 de febrero de 2002.

> haga, deben arrepentirse, retractarse de ese acto aberrante, y apoyar a sus hermanos musulmanes.[33]

La *fatwa* también justificaba los atentados y las muertes del 11 de septiembre como actos acordes con la ley del talión.

Si centramos la atención en este tipo de incitación al odio religioso, es fácil comprender por qué no son bien vistos los argumentos religiosos en la política. El problema de la postura muy simple de "tolerar, pero no acoger de buen grado" los argumentos religiosos es que se expresa demasiado y también demasiado poco. Demasiado, por dar a entender que todos los argumentos religiosos son de la misma clase, y demasiado poco, por descuidar que es necesario no tolerar ciertas expresiones, religiosas o seculares, que amenazan directamente la vida de los individuos, igual que una falsa alarma de incendio en un teatro repleto, tanto si el discurso está inspirado por una revelación religiosa como si no lo está. No aceptar los argumentos religiosos en política democrática es una postura defendible cuando esos argumentos dejan de respetar los derechos humanos fundamentales, no cuando dejan de ser seculares.

Algunos argumentos religiosos, lejos de no respetar los derechos humanos fundamentales, han contribuido en mucho a propiciar la causa de la justicia democrática. Muchos ejemplos muestran que las creencias basadas en la religión contribuyeron a combatir la injusticia en los Estados Unidos, si bien el más extraordinario por su capacidad de apelar a una amplitud de creyentes y no creyentes es el de la defensa de los derechos civiles por parte de Martin Luther King. Entre otros ejemplos notables de argumentos religiosos que sostienen derechos humanos básicos están las cartas pastorales de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos, una que critica la proliferación nuclear y otra la injusticia económica.[34]

33 Jeque Safar Abd Al-Rahman Al-Hawali, http://www.memri.org. Consultado el 5 de febrero de 2002.

34 Para la primera, véase Conferencia Nacional de Obispos Católicos, *The challenge of peace*, Washington D.C., National Conference of Catholic Bishops/United States Catholic Conference, 1983; para la segunda, véase *Pastoral letter of Catholic social teaching and the U.S. economy*, Washington D.C., National Conference of Catholic Bishops/United States Catholic Conference, 1985.

Los argumentos formulados por esos pensadores no están ligados de manera unívoca a su credo, pero no es necesario que sean comunes a todas las perspectivas éticas para que su contribución pública sea importante. Sería demasiado pedir a un argumento político que tuviera características en común con todas las perspectivas éticas, y esa expectativa mantendría a todos en silencio con respecto a ciertos asuntos políticos importantes que deben ser debatidos para que la política democrática funcione con efectividad. Estos ejemplos son suficientes para mostrar que las reivindicaciones religiosas pueden aportar algo de valor público significativo al discurso democrático.

La política democrática no debería limitarse a tolerar los argumentos con base religiosa en política, debería aceptarlos de buen grado cuando sustentan la reciprocidad entre los ciudadanos. La reciprocidad no exige que los ciudadanos se pongan de acuerdo, ni que se den argumentos en los mismos términos, seculares o religiosos. La importancia de los argumentos políticos que procuran la reciprocidad no estriba en que estemos de acuerdo con ellos, sino en que podamos apreciar su fuerza moral. Si apoyamos cualquier tipo de democracia, debemos ser capaces de apreciar el cometido legítimo de algunos argumentos de la política democrática con los que no coincidimos.

No existe fórmula establecida para postular un argumento en términos de reciprocidad, y por lo tanto sería razonable encontrar desacuerdos en este terreno. Algunas creencias basadas en la religión coinciden lo suficiente para ser apreciadas (aun cuando no sean aceptadas) por los no creyentes, y lo mismo ocurre con ciertos entendimientos con base secular. Lo que está en juego, cabe destacar, no es la libertad de expresión sino los argumentos que pueden convertirse en el fundamento de políticas públicas y leyes coactivas. En la medida en que fuere posible esforzarse por la reciprocidad entre las diferentes identidades éticas, sería deseable desde el punto de vista de la democracia. La alternativa es abandonar el intento de justificar las políticas públicas y las leyes coactivas frente a las personas que se ven obligadas por ellas. En un contexto democrático, no se puede suponer que los argumentos religiosos o los seculares, en sí mismos, sean beneficiosos para el público, pero tampoco se puede pre-

suponer lo contrario. El amplio abanico de argumentos religiosos y seculares que aceptan la idea de igualdad civil, por ejemplo, puede contarse entre los mejores medios de que se dispone para perseguir la justicia democrática, en especial si se considera la dependencia de la democracia respecto de la motivación moral de la ciudadanía.

LA CONCIENCIA Y LA IDENTIDAD ÉTICA TANTO SECULARES COMO RELIGIOSAS

Acabo de exponer mi opinión de que los argumentos religiosos no pueden ser tratados consistentemente como especiales en la democracia, ni por su valor de verdad ni por su valor para el público. Los argumentos con fundamento religioso de Martin Luther King y de los obispos católicos resultan valiosos porque son argumentos a favor de la justicia social, no por ser religiosos. Pero los argumentos religiosos de estas personas manifiestan algo más, que es una característica especial de la condición ética del ser humano: la conciencia. La conciencia, de la manera en que empleo este término, designa los compromisos éticos últimos de una persona: preceptos éticos que se perciben como vinculantes por quienes creen en ellos. Se piensa que su fuente es una autoridad ética que se identifica de maneras varias como Dios, la naturaleza, la razón o la propia individualidad humana. Algunas de esas fuentes se consideran externas y otras internas a la persona y su conciencia. Una constante que atraviesa las diversas concepciones de conciencia es que no se trata de un mero anhelo o de una voluntad. La conciencia es normativa, no es caprichosa, y obliga a la voluntad del creyente que actúa a conciencia. Cuando la conciencia deja de ser vinculante para la voluntad de alguien porque esa voluntad es moralmente débil, esa falla es vista como un reproche moral para el creyente que obedece los dictados de su conciencia.

Alguna vez se pensó que la conciencia tenía una vinculación única con la religión (y en particular, con la religión del protestantismo), pero con el tiempo pasó a ser sinónimo de identidad ética, tanto secular como religiosa. La idea de la conciencia es anterior a la demo-

cracia moderna, pero la conciencia y la democracia comparten una premisa fundamental: las personas son sujetos éticos.[35] La conciencia de Dios de John Milton era no pluralista, pero el uso contemporáneo del término tiene en cuenta el pluralismo ético.

Mientras que para Milton el "árbitro de la conciencia" originalmente presuponía "un *conocimiento compartido* del bien y del mal",[36] las democracias que no establecen una religión no presuponen que un Dios omnisciente imparte el mismo contenido a la conciencia de todas las personas. La conciencia puede tener fundamentos varios: en la revelación divina, en las interpretaciones de textos sagrados o seculares, o en métodos de razonamiento moral que confían o se abstienen de confiar en alguna autoridad ética externa a la persona. Si la conciencia va a tener un tratamiento especial en las democracias, no puede ser porque sea exclusivamente religiosa, ni porque esté basada en un único cuerpo de conocimiento moral compartido o en compromisos de fe.

Los compromisos éticos últimos no necesariamente implican creer en Dios o en una potestad ética del universo, externa a las personas mismas. La conciencia de Thoreau no implicaba ningún credo. Era secular, y lo obligó a tomar posiciones, como oponerse al impuesto de capitación (*poll tax*) y ayudar a esclavos fugitivos, que los partidarios de la democracia deberían exigir a sus gobiernos que respeten. El compromiso ético último de Thoreau lo hizo oponerse a la ley de ese momento pero lo puso en armonía con la única interpretación moralmente defendible de la Constitución de los Estados Unidos. Muchas formas de pacifismo y el imperativo categórico de Immanuel Kant no dependen de ninguna creencia distintivamente religiosa, aunque podrían compartir con la religión el fundamento de una fe moral razonable en la capacidad de los individuos de sentirse obligados por preceptos éticos. Kant efectivamente invoca a Dios en la última parte de la segunda crítica; pero lo hace para argumentar que el imperativo categórico es coherente con la idea de la eterna benevolencia divina. Los seres humanos no pueden

35 Michael Walzer, *Obligations: Essays on disobedience, war, and citizenship*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, p. 121.

36 *Ibid.*

conocer la voluntad de Dios, pero sí pueden conocer el bien, y llegar a la conclusión de qué es lo bueno basados en la razón. La fe moral es similar en su forma, aunque distinta en contenido, a la fe de los creyentes religiosos que se obligan a sí mismos ante los mandamientos de Dios de la manera que mejor pueden percibirlos.

En un caso judicial histórico en el que la Corte Suprema eximió a unos niños amish de dos años de escuela secundaria (que eran obligatorios), el juez Burger marcó el contraste entre las convicciones religiosas de los amish y las convicciones seculares de Henry David Thoreau, a las que Burger llamó "subjetivas" y "filosóficas y personales", y por lo tanto menos merecedoras del respeto judicial.[37] Esta contraposición entre convicciones religiosas y no religiosas podrá estar muy difundida, pero no tiene fundamentos para su defensa. Las convicciones de Thoreau son subjetivas y personales en cierto sentido, pero es en ese mismo sentido en el cual las convicciones de los objetores de conciencia religiosos son subjetivas y personales. Las convicciones de conciencia, ya sean religiosas o seculares, son subjetivas en el sentido de que se manifiestan internamente en la vida individual y no externamente en leyes democráticas (a menos que esas convicciones resulten ser plasmadas en una ley, y en ese caso los ciudadanos con convicciones de conciencia no tienen motivo para disentir). Las convicciones de conciencia, sean religiosas o seculares, son personales en el sentido de que son las creencias de alguien, no de todos. En un sentido más sustantivo, sin embargo, las convicciones de conciencia de Thoreau (en contra de tratar a las personas como esclavos, por ejemplo) no eran más subjetivas o personales que las convicciones antiesclavistas de los creyentes religiosos. En ambos casos, los individuos están obligados por sus propios compromisos éticos últimos, como si éstos fueran ley.

Aunque algunos ciudadanos religiosos y seculares difieren en lo que ellos consideran la fuente de sus compromisos éticos últimos, todavía pueden coincidir en su entendimiento y en su forma de experimentar sus compromisos éticos como vinculantes para la voluntad. Los propios creyentes religiosos difieren de modo notable en cómo entienden la fuente y el contenido de sus compromisos éti-

37 *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205, 1972.

cos últimos. Algunos creyentes religiosos, como Neuhaus, piensan que deben mediar razones públicamente accesibles entre la voluntad de Dios y la política democrática, mientras que otros creyentes religiosos piensan que es éticamente aceptable (o incluso obligatorio) confiar en la revelación sin mediaciones. Las diferencias que existen entre los creyentes religiosos suelen ser tan profundas como las que hay entre las personas seculares y los creyentes religiosos.

Algunas conciencias religiosas exigen que a los niños se les proporcione atención médica para salvar su vida, y otras exigen lo contrario. Algunas conciencias demandan que se resista la agresión violenta con una violencia proporcional, de ser necesario; otras exigen que a la violencia no se le oponga más violencia. Para argumentar de manera creíble que la conciencia debería ser tratada como especial en los contextos democráticos modernos se requiere enfrentar el hecho de que hay profundos desacuerdos entre las personas que actúan según su conciencia. Un gobierno democrático no podría de ningún modo dar cabida a todas las creencias de conciencia, cualquiera que éstas fueran, y seguir siendo democrático, menos aun dedicarse a perseguir la justicia democrática. Aun cuando fuera posible para los gobiernos democráticos acomodarse a todas las creencias de conciencia, ello no sería deseable. Algunas creencias de conciencia exigen que las personas nieguen otras libertades y oportunidades básicas que cualquier democracia debe defender.

Incluso frente a creencias de conciencia divergentes, lo que la conciencia manifiesta acerca de las personas es especialmente valioso en las sociedades democráticas. Al contrario de las personas que sólo se interesan exclusivamente en su propio bienestar, las personas que actúan según su conciencia tratan de vivir según los preceptos éticos de la ley que ellos consideran buena y justa, y por lo tanto vinculante para su voluntad. La conciencia representa el empeño distintivo de los seres humanos de concebir y de llevar a la práctica una vida ética, que la democracia, cuando está comprometida con el ideal del respeto recíproco para todas las personas, presupone manifiesta en los ideales democráticos de igualdad civil, de libertades y de oportunidades. Sin una disposición ética, no resulta claro cómo alguien puede imponer respeto. El esfuerzo por vivir de acuerdo con un sentido de bondad y justicia constituye la identidad o personalidad ética.

Los gobiernos democráticos muestran respeto por la personalidad ética cuando intentan proteger la libertad de conciencia dentro de los límites de la protección de la igualdad civil y de otras libertades y oportunidades básicas para todos los individuos. El respeto por la conciencia es un bien moral porque refleja respeto por la identidad ética de las personas, respeto que los gobiernos democráticos no pueden rechazar regularmente. Pero el respeto por la conciencia no puede ser un valor absoluto para los gobiernos democráticos, ya que podría entrar en conflicto con otros principios democráticos básicos, como la igualdad de libertades. Por lo tanto, el acatamiento a la conciencia por sí mismo no ofrece garantía alguna de producir una mayor justicia en cualquier caso dado (ni siquiera durante un período dado). La conciencia es éticamente falible; en consecuencia, el respeto por la conciencia puede pasar a segundo plano cuando claramente originaría una injusticia mayor.

Al reconocer la falibilidad de la conciencia, los partidarios de la democracia no pueden darse el lujo de pasar por alto la falibilidad que también tiene la toma de decisiones democrática. Al igual que el respeto por la conciencia, el respeto por la aprobación democrática de las leyes también es parte de lo que representa tratar a las personas con igualdad civil. Por un lado, el respeto por la conciencia no sustituye al respeto a los gobiernos democráticamente constituidos que sancionan leyes respaldadas por una constitución democrática (escrita o no escrita). Por otro lado, un gobierno democráticamente constituido no reemplaza al respeto por las convicciones de conciencia de los ciudadanos. Ambos son necesarios; ninguno es suficiente para la búsqueda de la justicia democrática.

El respeto por las personas es algo básico en la justicia democrática. Ese respeto, como se ha analizado antes, supone respeto por la conciencia individual y también por las leyes debidamente constituidas de una democracia, que son el producto de la libertad política de las personas. Si las personas que actúan según su conciencia (pero falibles) rehusaran ser gobernadas por leyes que cuentan con el acuerdo colectivo, su vida sería mediocre y breve, aunque lograran evitar que fuera solitaria, desagradable y brutal. Sin un gobierno que emita leyes, las demandas de la conciencia generarían conflictos tan cruentos como las demandas del propio interés amoral, si

no más. De todas maneras, la obediencia ciega a las leyes democráticas es peligrosa. Las convicciones de conciencia son necesarias para contrarrestar la tendencia a la tiranía que siempre está presente en política. La eliminación o represión de los objetores de conciencia y la tiranía tienen rienda más suelta en una democracia no ideal.

Considerada como instrumento ético, la objeción de conciencia es de doble filo. En un momento dado, las convicciones de conciencia de los ciudadanos pueden influir en dirección a una mayor justicia o hacia la injusticia. Pero la objeción de conciencia es más que un instrumento. A menudo es difícil determinar el valor instrumental de la conciencia en las democracias a futuro, en el largo plazo, pero su valor intrínseco para las vidas individuales está siempre presente: se trata de la identidad ética de las personas. Los dictados de la conciencia son parte fundamental de la identidad de las personas de conciencia. Cumplen la función de una guía ética última para la vida. La conciencia tiene una relevancia especial en la política democrática porque sólo se la puede ignorar a costa del respeto por las personas, que es un principio fundamental de la justicia democrática. Por lo tanto, la conciencia no se puede separar tan tajantemente de la política como pensaban los liberales clásicos, entre ellos Locke.

La negativa de Thoreau a pagar el impuesto de capitación y la desobediencia civil de King hacia las leyes que ratificaban la segregación racial ilustran cómo las convicciones de conciencia que tienen relevancia directa en política pueden conducir a las democracias en dirección de la justicia. Una de las características distintivas de estas convicciones de conciencia es su adhesión al ideal de la igualdad humana. No todas las convicciones de conciencia sostienen ese ideal; ésta es una de las muchas razones por las cuales el respeto a la conciencia no puede ser absoluto, ni sustituir al sustento político de las leyes que estatuyen la justicia democrática para todos los individuos.

Si bien el respeto por la conciencia, sin duda, no sustituye a las leyes aprobadas democráticamente, proporciona un complemento valioso y distintivo. Cuando la conciencia reprueba una ley, el gobierno democrático no puede suponer simplemente que debe privar una de las dos, la ley o la conciencia. En concordancia con la igual consideración a todas las personas, los gobiernos democráti-

cos deberían tratar de respetar a los objetores de conciencia de alguna de estas dos maneras. Cuando los objetores de conciencia hacen notar que una ley es incompatible con la justicia democrática, el gobierno democrático debería someter la ley a revisión mediante procedimientos legítimos. Cuando una ley objetada por los ciudadanos de conciencia está justificada, el gobierno democrático debería analizar si el hecho de eximir a los objetores de conciencia sería lesivo para los demás. La dispensa judicial del servicio militar obligatorio a los pacifistas es el ejemplo paradigmático de una excepción legítima para los objetores de conciencia.[38] Un caso más reciente es la revisión por parte de la legislatura estatal de Oregón de una ley antidrogas que originalmente prohibía a todas las personas el empleo de peyote, pero ahora contempla eximir a los ciudadanos que usan esa droga con propósitos sacramentales.[39]

Cuando la conciencia reconviene las leyes democráticas, una ética imperfecta se enfrenta a otra, y ningún ideal creíble de justicia democrática puede presuponer que las demandas de la ley o de la conciencia serán siempre las más justas. Insistir en cualquiera de las dos formas de protección unilateral: el cumplimiento de la ley o la excepción por objeción de conciencia, no tiene mucho sentido cuando los riesgos son tan altos en ambos casos: por un lado, el respeto por el imperio de la ley, del cual depende la justicia democrática, y por el otro, el respeto a la conciencia individual, de la que también depende la justicia democrática. Puesto que no es necesario sacrificar el imperio de la ley ni el respeto a la conciencia en su totalidad, no se debería optar por ningún extremo cuando son posibles juicios con más matices.

Esos juicios con diferencias sutiles son factibles incluso en una democracia no ideal, y destacan el hecho de que la objeción de conciencia a las leyes puede ser compatible con la justicia o contraria,

38 Véase un análisis de la justificación a la negativa de conciencia en Rawls, *A theory of justice*, *op. cit.*, pp. 331-335.

39 *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 494 US 872, 1990. Afirmar que cierta excepción es deseable, con fundamento en la no discriminación, todavía no equivale a decir que es un requerimiento constitucional, pero es un paso en esa dirección. La cuestión de si las legislaturas y los tribunales son los agentes más idóneos para decidir acerca de tales excepciones merece ulterior análisis.

como también pueden serlo las leyes democráticas. En consecuencia, es perfectamente coherente que los tribunales y las legislaturas apoyen incondicionalmente la objeción de conciencia de los testigos de Jehová cuando los padres defienden el derecho de sus hijos a no ser obligados a prometer lealtad a la bandera estadounidense, y sin embargo se oponen, inflexibles, a la objeción de conciencia del grupo frente a leyes que exigen que los padres posibiliten a sus hijos el acceso a cuidados médicos de vida o muerte.[40] Las instituciones democráticas necesitan algo de discernimiento en su juicio para respetar a los ciudadanos que actúan según su conciencia sin sacrificar su responsabilidad de búsqueda de la justicia democrática.

El caso judicial por el saludo a la bandera ilustra una característica distintiva y valiosa, pero habitualmente descuidada, de la objeción de conciencia a las leyes democráticas. La objeción de *conciencia* a una ley es especial. El hecho de reconocer que los estudiantes tienen un derecho constitucional de no saludar a la bandera contra su voluntad no tiene sentido si lo único que está en juego es un caso de disenso ordinario ante una costumbre mayoritaria. A fin de distinguir entre el disenso de conciencia y el disenso ordinario, podemos imaginar que esa reticencia a prometer lealtad a la bandera proviene de estudiantes evolucionados que afirman con sinceridad:

> No deseamos prometer lealtad a esta bandera, no porque en conciencia nos opongamos al hecho de prometer lealtad, sino porque no creemos que esta bandera sea el mejor símbolo de nuestra democracia. Queremos prometer lealtad a una bandera diseñada por nosotros mismos. Nuestro derecho a la libre expresión significa que nadie (ni siquiera nuestros maestros debidamente autorizados) puede obligarnos a decir algo que no tenemos ganas de decir.

Este ejemplo muestra por qué es inexacto afirmar que en el caso del saludo a la bandera, *Board of Education v. Barnette*, estaba en juego el derecho general a la libre expresión de los estudiantes, ya que los escolares niños no gozan de nada parecido a un derecho

40 *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 US, p. 624, 1943.

irrestricto de libertad de expresión en las aulas. En el caso *Barnette* lo que estaba en juego era un derecho mucho más específico, *la libertad de no ser obligado a profesar una idea en contra de la propia conciencia*. El respeto por la conciencia es una forma básica de respeto por el compromiso ético y la identidad ética.

Cuando un gobierno democrático exime a los objetores de conciencia, no es necesario que respete también el disenso ordinario a las leyes mayoritarias. En el caso *Barnette*, los jueces Black y Douglas hicieron notar una manera en que el Estado puede distinguir entre el disenso de conciencia y el disenso ordinario, pero, irónicamente, requiere que el Estado someta a los objetores de conciencia a la amenaza de persecución o de castigo antes de dar cabida a sus creencias. "Cuán devotas son sus creencias se evidencia en su disposición a sufrir persecución y castigo, antes que hacer la promesa de lealtad", escribieron los jueces con respecto a los niños que se rehusaron a prometer lealtad a la bandera.[41] Los jueces también observaron que la profesión forzada de una creencia puede ser contraproducente si el propósito del Estado es la verdadera lealtad: "Las palabras pronunciadas bajo coerción son prueba de lealtad a nada más que al propio interés".[42] El solo hecho de que los niños estuvieran dispuestos a sufrir persecución y castigo antes que formular la promesa debería ser suficiente para mostrar que actuaban a conciencia. Pero si esa determinación a sufrir el castigo se convierte en condición necesaria para que se respete la conciencia, el Estado democrático estaría castigando a las personas de conciencia como condición para respetarlas. Quizás una prueba más apropiada de cuán profunda es la conciencia de los que disienten fuere su voluntad de seguir la vía larga y exigente del proceso legal para expresar su punto de vista y así recibir reconocimiento y posiblemente una exención legal.

El Estado no debería exigirles a las personas que demuestren que están dispuestas a sufrir un castigo por sus creencias, pero, como cuestión de práctica, debe estar dispuesto a eximir a algunas personas que no obran por conciencia sino que son disidentes ordinarios más que objetores de conciencia. No se conoce una manera

41 *Ibid.*, p. 643.
42 *Ibid.*, p. 644.

segura de diferenciar entre los objetores de conciencia y los meramente caprichosos, más que imponerles aflicciones innecesarias a los objetores de conciencia. A fin de respetar a los objetores de conciencia, por lo tanto, los gobiernos democráticos también les dan cabida a algunas personas que no lo son, y así surge la pregunta de si las excepciones para los objetores de conciencia son discriminatorias y favorecen a las personas deshonestas que simulan una objeción de conciencia. Como ocurre en muchos otros ámbitos de toma de decisiones, en esta materia los gobiernos democráticos deben elegir entre la inclusión en menos y la sobreinclusión.

Una objeción de conciencia ante una ley mala, idealmente, lleva a la abolición de esa ley, como sucedió con el saludo obligatorio a la bandera. La obligatoriedad del saludo sobrepasaba los límites de lo que cualquier ley legítima podría exigir. La objeción de conciencia expuso al público que era una ley mala. En tal caso, no hay ninguna dificultad en discriminar a favor de los objetores que no actúan por conciencia. Siempre que la ley sea innecesaria, y se la reconozca oficialmente como tal, los ciudadanos no necesitan preocuparse por el hecho de que a los objetores de conciencia se les conceda un estatus especial por sobre los objetores ordinarios. Como consecuencia del desafío de la conciencia a la política democrática por parte de los testigos de Jehová, ya no se les exigió a los niños que profesaran una creencia ante el riesgo de condenas o castigos.

La abolición de las leyes que exigían la profesión de una creencia destaca una contribución especial de la conciencia a la democracia. Un cuestionamiento con conciencia puede ayudar a abolir políticas públicas injustas. Los reclamos de conciencia legítimos, por lo tanto, pueden mitigar la amenaza de una tiranía de la mayoría, como lo logró la oposición de conciencia de los testigos de Jehová al saludo a la bandera obligatorio en las escuelas públicas. Al quedar abolidas las leyes que exigen profesar una creencia, los gobiernos democráticos ya no necesitan distinguir entre las objeciones de conciencia y las ordinarias. La objeción de conciencia ha logrado su cometido, en la dirección de una democracia más compatible con la justicia.

Dado que la objeción de conciencia no siempre está referida a una ley injusta, los gobiernos serían irresponsables si automáticamente eximieran a los objetores de conciencia de obedecer las leyes

que hallan objetables. Si la regla fuese la excepción automática, se permitiría a los padres objetores de conciencia negarles a sus hijos tratamientos médicos para salvarles la vida. El mayor desafío para los gobiernos democráticos consiste en determinar cuándo corresponde hacer lugar a las objeciones de conciencia, aun cuando la ley cuestionada fuere legítima. Dos eminentes académicos del Derecho, Cristopher Eisgruber y Lawrence Sager, defienden un criterio sensato de igual consideración para los objetores de conciencia a las leyes.[43] Su defensa plantea la pregunta de qué implica la igual consideración para los objetores de conciencia. Para considerar en igualdad los compromisos éticos últimos de las personas, ¿deberían los gobiernos democráticos eximir a los objetores de conciencia de algunas leyes legítimas, o de todas? Podemos comenzar una respuesta rechazando dos ejemplos extremos, cuya única virtud es la simplicidad.

Un extremo consistiría en que los gobiernos democráticos eximiesen a todo objetor de conciencia de todas las leyes que no protegen un principio democrático básico (como la igualdad civil o la igualdad de libertades). Esta clase de excepción tan amplia, en la práctica, privaría a la democracia de su estatus oficial y pasaría a privilegiar la conciencia de cada individuo por sobre la de la mayoría, aun cuando podría haber miembros de la mayoría con motivos de conciencia para apoyar la ley cuestionada. Una exención automática de las leyes legítimas basada en la objeción de conciencia socavaría la capacidad de establecer leyes que tienen las mayorías debidamente constituidas. Las exenciones automáticas también ofrecerían un incentivo perverso para los ciudadanos que no actúan a conciencia, quienes podrían alegar una falsa objeción de conciencia en lugar de colaborar y trabajar para perseguir sus propósitos democráticos legítimos. Por lo tanto, la objeción de conciencia no se debería considerar condición *suficiente* para una excepción legal.

43 Para argumentos en contra de privilegiar la religión y la conciencia, véase Christopher L. Eisgruber y Lawrence G. Sager, "The vulnerability of conscience: The constitutional basis for protecting religious conduct", *University of Chicago Law Review* 61, otoño de 1994, pp. 1245-1316. Los argumentos constitucionales de los autores sustentan una opinión firme en contra de privilegiar por lo general a la conciencia sobre la ley, pero no en contra de las principales demandas de respetar la objeción de conciencia por encima de las objeciones ordinarias a las leyes.

El extremo opuesto sería oponerse a exceptuar a *ningún* objetor de conciencia de *ninguna* ley, sin importar si esa ley impone una carga muy pesada a la conciencia de la persona, o si es ínfimo el beneficio público de hacer cumplir la ley sin excepciones. Debido a que la conciencia representa los compromisos éticos últimos, un gobierno democrático que descarte la posibilidad de eximir a los objetores de conciencia de algunas leyes también deja de considerar la identidad ética de las personas con toda la seriedad que sería posible sin sacrificar la búsqueda democrática de propósitos comunes. Éste era el problema que tenía la ley antidrogas de Oregón antes de que la legislatura contemplara la concesión para el uso del peyote con fines sacramentales por parte de los grupos rituales de comunidades indígenas. Las leyes que regulan el consumo de alcohol de casi todos los estados habían hecho una concesión similar para los creyentes cristianos de la corriente mayoritaria, de modo que la falta de una concesión para los nativos estadounidenses tenía resabios de discriminación. Cuando la negativa a una excepción tiene un efecto discriminatorio en contra de algunas personas que actúan según su conciencia, la excepción pasa a ser más que esencial para el propósito de tratar a las personas con igualdad civil, sin distinciones (en este caso) de religión.

La conciencia, por lo tanto, no es algo tan especial como para que los gobiernos democráticos deban hacerle concesiones por rutina, ni es algo tan corriente que debería ser desautorizado periódicamente. El respeto a las personas por su igualdad civil es lo opuesto a cualquiera de esas respuestas extremas. El principio de no discriminación también puede servir de guía para juzgar si las exenciones en favor de la conciencia podrían ser legítimas. Además de proteger una libertad básica (como en el caso del saludo a la bandera), las excepciones deberían tender a asegurar un tratamiento no discriminatorio para todas las personas, más que aplicar un tratamiento que resulte más favorable para la conciencia de la mayoría (como ocurría en Oregón previo a la revisión legislativa de la ley antidrogas).

La protección bilateral garantiza las demandas legítimas tanto de la conciencia individual como del gobierno democrático. Ninguna de las dos clases de protección puede ser absoluta, puesto que a veces las dos entran en conflicto. La justicia democrática aparta al gobierno

democrático de actuar por rutina en deferencia a la conciencia, y al mismo tiempo lo empuja hacia el respeto a la conciencia siempre que sea compatible con sostener el propósito público legítimo de una ley. Los gobiernos democráticos no deberían eximir a los objetores de conciencia de una ley legítima cuando esa exención menoscabaría el propósito legítimo de la ley (si la excepción se extendiera, basándose en la no discriminación, a todos los casos pertinentes de objeción de conciencia). Los gobiernos democráticos deberían exceptuar a los creyentes que actúan por conciencia cuando esta acción es coherente con sostener el propósito legítimo de la ley y con evitar los efectos discriminatorios que algunas leyes tienen contra los agentes morales que no pertenecen a la mayoría.

Las otras alternativas frente a la protección bilateral son la separación estricta y la protección unilateral, que ya se trataron cuando se analizó por primera vez la cuestión de por qué la identidad religiosa suele recibir un tratamiento especial. La separación estricta va más allá de la defensa de la separación entre la Iglesia y el Estado, hasta defender la separación de la conciencia y el Estado. Por lo tanto, se opone a cualquier tipo de excepción a leyes legítimas que estuviera fundada en la conciencia individual. Por el contrario, la protección unilateral sostiene que la conciencia individual sea eximida de leyes legítimas por rutina. La conciencia está protegida del gobierno democrático, pero el gobierno democrático no cuenta con una protección recíproca con respecto a la conciencia. La conciencia tiene primacía sobre el gobierno democrático, excepto en los casos en que el gobierno democrático es sólo un instrumento para proteger a los demás de un daño directo.

Al analizar esas alternativas a la protección bilateral, vemos que la protección en ambos sentidos sirve a la justicia democrática porque respeta a la conciencia más que la separación estricta y respeta al gobierno democrático más que la protección unilateral.[44] La pro-

44 La protección bilateral reconoce dos valores en competencia. Eisgruber y Sager rechazan las pruebas de equilibrio, que "dan a entender que sopesan las necesidades seculares y religiosas una contra otra [pero] en el mejor de los casos son la fachada de intuiciones más sustantivas pero oscuras acerca de cómo deberían resolverse los pedidos particulares de exenciones religiosas" (*ibid.*, p. 1259). La protección bilateral exige arbitrar entre valores contrapuestos, sobre

tección en un solo sentido también cae presa del mismo problema que encontramos cuando se analizaba por qué un Estado democrático no debería acatar las demandas de los grupos identitarios culturales, voluntarios o adscriptivos, todos los cuales ofrecen un hogar (lejos del hogar) para los ciudadanos que siguen su conciencia, tanto religiosos como seculares.

SEPARACIÓN ESTRICTA

La separación estricta presenta el atractivo de una cierta simplicidad teórica: la política democrática debería separarse de los compromisos de la conciencia de los creyentes porque esos compromisos son particularistas, no compartidos por el público, y por lo tanto los creyentes no deberían esperar un apoyo especial del Estado. El apoyo del Estado conlleva una interferencia que corrompe la vida espiritual. La separación estricta entre el reino de lo espiritual y de lo político se defiende por el bien de ambos.

El problema de la simplicidad teórica de la separación estricta es que podría no ser posible, y menos aun deseable, que la política democrática se distanciara de manera tan rigurosa de los compromisos de conciencia de los ciudadanos, quienes después de todo tienen la libertad de traer esos compromisos al ruedo de la política. La separación estricta exige que el Estado democrático llegue a cerrar un pacto con los ciudadanos: "el Estado los protegerá en su libertad de conciencia, y ustedes protegerán al Estado de ser usado para fines particularistas de su agrupación religiosa". Los liberales clásicos esperaban que los ciudadanos aceptaran ese pacto porque pensaban que el cristianismo protestante de las democracias modernas había internalizado esos mismos términos de acuerdo, y que la mayoría de las religiones, como el catolicismo en los Estados Unidos, se volverían

la base de los principios. Dado que ni el respeto por la conciencia ni la toma de decisiones democrática deberían tener preferencia en todos los casos, no tenemos otra alternativa que hallar una manera razonable de dirimir entre ellos. La igual consideración por las personas es una guía necesaria, pero no siempre suficiente, para esa decisión.

"protestantes" en este sentido: que aceptarían esa separación como parte de su propio credo doctrinario.

Los partidarios de la separación estricta confían en que el mundo espiritual se recluirá por sí mismo, o será confinado por la potestad del Estado, a una esfera alejada de la política cotidiana. El campo principal de lo espiritual debería ser rendir culto a lo divino. De acuerdo con Locke,

> [El estado democrático] debería aceptar todas las negativas a practicar ritos ortodoxos, y todas las prácticas de ritos no ortodoxos, a excepción, claro está, de rituales como los sacrificios humanos o de prácticas que violen leyes que se consideran necesarias para la seguridad de la comunidad en general.[45]

El Estado no debería exigir de sus ciudadanos –incluidos los niños– una profesión de credos de la conciencia, como sostuvo la Corte en *Board of Education v. Barnette*.

Los términos de la separación estricta van más allá de establecer restricciones a lo que el Estado puede hacerles a los ciudadanos. La separación estricta también limita las expectativas legítimas de los ciudadanos, y estos no deberían esperar que el Estado respalde sus compromisos espirituales más allá de lo que en general disponen todos los ciudadanos como sostén de su manera de vida preferida. No tener ninguna expectativa de apoyo significa que las actividades religiosas se deben mantener ellas mismas, sin subsidios del Estado, que son comunes en las democracias que se inclinan hacia el modelo de protección unilateral.

Los términos de la separación estricta también impiden que el Estado utilice los compromisos religiosos últimos (o los compromisos de conciencia) de los ciudadanos como motivo para exceptuarlos de las leyes o alterar la política pública de cualquier otra manera. Dado que la libertad siempre está dentro de los límites de las leyes legítimas, la libertad de conciencia no incluye el derecho de violar las leyes legítimas, por ejemplo las leyes que prohíben perjudicar a personas inocentes, aun cuando la conciencia dictara negar

45 Walzer, *Obligations*, *op. cit.*, p. 123.

un tratamiento de vida o muerte a un hijo propio o participar en sacrificios rituales.

Una persona que sigue su conciencia aun así se podría sentir obligada a violar leyes legítimas, pero el Estado no está obligado a levantar la carga legal ni a otorgarle cualquier dispensa solamente porque su conciencia se opone a la ley.[46] Cuando los que cometen un atentado suicida, a conciencia, eligen matar a personas inocentes, están violando un derecho fundamental de los demás, y las democracias tienen el deber de no actuar en deferencia a ese compromiso de conciencia. La separación estricta, igual que la protección bilateral, confirma el deber del Estado de evitar que se cause daño a los demás incluso frente a los compromisos de conciencia que empujan en la dirección contraria.

John Locke, en concordancia con muchos filósofos liberales posteriores, opinó que en materia de rendir culto, de ritos religiosos y de creencias doctrinales la tolerancia era suficiente para establecer esferas distintas para la Iglesia y el Estado, paralelas a los correspondientes roles separados de los creyentes de conciencia y los ciudadanos responsables. "Nadie debería ser obligado en materia de religión", escribió Locke, y aseguraba a sus lectores que "si se estableciera ese único principio, desaparecería toda causa de quejas y tumultos por motivos de conciencia".[47] Locke se equivocaba en su aseveración, y también se equivocaba al pensar que la conciencia protestante predominaría. Como ha señalado Michael Walzer, "la conciencia protestante resistió la compulsión también en materia de política, y [...] las cuestiones de política no se distinguían tan fácilmente de las cuestiones de religión como pensó [Locke]".[48]

La separación estricta nunca se dio en la práctica, e incluso como ideal, en su forma pura es defendida contadas veces entre los liberales contemporáneos.[49] El propio Locke reconoció que habría oca-

46 Desarrollo este argumento en "Religious freedom and civic responsibility", *Washington and Lee Law Review* 56, Nº 3, verano de 1999, pp. 907-922.

47 John Locke, *A letter concerning toleration*, Indianapolis, Library of Liberal Arts, 1955, p. 52.

48 Walzer, *Obligations*, *op. cit.*, pp. 123-124.

49 El filósofo contemporáneo Robert Audi defiende la separación estricta en "Liberal democracy and the place of religion in politics", en Audi y Nicholas Wolterstorff,

siones de objeción de conciencia a leyes legítimas. Pero no previó ni recomendó, sin embargo, que se eximiera de la ley a los objetores de conciencia. En los casos de objeción de conciencia, Locke aconsejaba al creyente “abstenerse de la acción que juzga ilícita, y [...] sufrir el castigo que no le es indebido soportar”.[50] Desde la perspectiva de la separación estricta, los ciudadanos que siguen su conciencia podrían sentirse obligados a disentir con leyes que consideran ilegítimas, pero en tal caso deberían sufrir todas las consecuencias legales de la punición.

Desde el principio, la separación estricta se quedó atrás al no reconocer que un Estado democrático estable puede y debe eximir a los ciudadanos que actúan por conciencia de algunas leyes legítimas, y así respetar su objeción de conciencia sin causar perjuicio a otras personas inocentes. En ese sentido, la práctica de la política ha aventajado a la teoría. Ciudadanos ampliamente respetados, miembros de grupos religiosos bien establecidos, como los cuáqueros, han logrado hacerse valer en su negativa de conciencia a tomar las armas por el Estado. La Constitución del estado de Nueva York de 1777 eximió a los cuáqueros del servicio militar, siempre que pagaran “una suma de dinero, en lugar de su servicio personal, igual a lo que éste, según la opinión de la Legislatura, podría valer”.

La Constitución del estado de New Hampshire de 1784 dio un paso más hacia el respeto por la negativa de conciencia al declarar que “ninguna persona que tenga un escrúpulo de conciencia con respecto a la legalidad de empuñar las armas será obligada a hacerlo”.[51] Una característica notable de esa cláusula es que la exención no está vinculada explícitamente con la religión (tal vez porque sus redactores supusieron que sólo las personas religiosas podrían tener escrúpulos de conciencia). La cláusula le brindó a la conciencia secular la oportunidad de imponerse, con éxito en el caso de la negativa de con-

---

Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1997, pp. 1-66.

50 Locke, *A letter concerning toleration*, *op. cit.*, p. 48.

51 Constitución del estado de New Hampshire de 1874, en F. N. Thorpe, *The federal and state constitutions, colonial charters and other organic laws of the states, territories, and colonies now or heretofore forming the United States of America*, Washington D.C., 1909, vol. IV (*New Hampshire*).

ciencia a servir en la guerra en nombre del Estado. La igualdad civil exige que no se discrimine entre los ciudadanos que tienen escrúpulos de conciencia similares, sean de fuente religiosa o secular.

El próximo paso sería ampliar la negativa de conciencia a una negativa selectiva a luchar en guerras que se consideran injustas; pero ese paso aún no ha sido dado, porque implica el riesgo de descalificar la ley de reclutamiento misma, si el Estado participa en una guerra injusta. Descalificar una ley ilegítima, en este caso una ley que convoca a los ciudadanos a luchar en una guerra injusta, sería un bien público, pero que el gobierno que libra esa guerra tiene muy pocas probabilidades de apoyar. Cuando más de 400 reservistas del ejército israelí declararon públicamente que se negaban a servir en el ejército en Cisjordania y en la Franja de Gaza porque la política de ese Estado implicaba "dominar, expulsar, privar de alimentos y humillar a un pueblo entero", la respuesta oficial del primer ministro Ariel Sharon fue que los militares que se rehusaban a poner en práctica las decisiones de un gobierno electo "serán el principio del fin de la democracia".[52] Esa respuesta revela una comprensión demasiado simplista de la democracia, como si exigiera a los ciudadanos hacer cualquier cosa que un gobierno electo les requiera. Ni siquiera los gobiernos elegidos democráticamente pueden arrogarse autoridad legítima irrestricta o soberanía absoluta para exigir a los ciudadanos que hagan todo lo que el gobierno les pida. La cuestión de siempre es si las exigencias del gobierno son legítimas, y la negativa de conciencia puede ser un freno para el uso ilegítimo de la autoridad democrática.

Una de las excusas más comunes para no eximir a los objetores de conciencia es el temor de crear una pendiente resbaladiza que comience por la negativa de conciencia para desembocar en una negativa ordinaria. Para no caer en esa pendiente, las probanzas de la objeción de conciencia deben ser serias, y así ha sido. Las personas tienen que presentarse frente a una junta examinadora y demostrar con sus acciones y afiliaciones pasadas que mantienen un conjunto de creencias de conciencia que los habilitan para el estatus de objetor

52 Joel Greenberg, "Protesting tactics in West Bank, Israeli reservists refuse to serve", *The New York Times*, sábado 2 de febrero de 2002, p. A1.

de conciencia. Se trata de una prueba aceptable, aunque no infalible, que demuestra que la separación estricta entre la Iglesia y el Estado no es esencial para proteger la justicia democrática. Sí es esencial la aptitud del gobierno para crear leyes justificables con fundamentos que no sean específicos de una religión en particular.

El problema con la separación estricta es que no se puede recluir a la conciencia en un ámbito separado de la política, y no sería bueno para la democracia que así fuera. Por lo tanto, la fórmula de tolerancia dentro de los límites de las leyes legítimas, si bien en general es defendible, es demasiado simple. Los gobiernos democráticos podrían dar más que lo que puede ofrecer la separación estricta en cuanto a respeto y espacio para la conciencia.

PROTECCIÓN UNILATERAL

La protección unilateral, al contrario que la separación estricta, trata de maximizar la posibilidad de acomodarse a la conciencia. Sería un sistema para "proteger a la religión del Estado, no al Estado de la religión".[53] Un régimen que no fuera discriminatorio extendería la adecuación de la libertad religiosa a la libertad de conciencia; de otro modo, la protección en un solo sentido estaría discriminando contra los ciudadanos que tienen igual conciencia pero que no son religiosos. Al otorgarles la exención del reclutamiento militar en tiempo de guerra a los objetores de conciencia no religiosos al igual que a los religiosos, la Corte Suprema avanzó hacia una forma menos discriminatoria de adaptación a la conciencia.[54] Trató a la conciencia como especial, en consonancia con el igual respeto a todas las

53 Stephen L. Carter, *The culture of disbelief*, Nueva York, Basic Books, 1993, pp. 105-106.

54 *Welsh v. United States*, 398 US 333, 1970. La extensión de la excepción a los ciudadanos no religiosos en una sociedad abrumadoramente religiosa es difícil de conseguir, como en el caso *Welsh*, que tuvo una decisión por 5 a 4, sin dictamen mayoritario. Un fallo anterior, *United States v. Seger*, 380 US 163, 1965, preparó el camino porque asimiló a los ciudadanos religiosos que no creían en un Ser Supremo para incluirlos en la objeción de conciencia prevista en la Ley de Servicio Militar General de 1948.

personas.[55] Sostener esta clase de adaptación es una fortaleza del sistema de protección unilateral.

La protección unilateral, sin embargo, va mucho más allá del apoyo a la objeción de conciencia a la guerra; y mientras más lejos llega, menos defendible se vuelve. La protección en un solo sentido intenta maximizar el espacio que les brinda a los objetores de conciencia, ya sea otorgándoles las mayores excepciones a los individuos o cediendo el poder político a la gran cantidad de subgrupos que existen dentro de la sociedad con los cuales se identifican la mayoría de las personas que actúan a conciencia. El primer método es más individualista y el segundo más comunitario, pero los dos comparten un mismo objetivo. Ambos reconocen también ciertos límites a las excepciones por motivos de conciencia para impedir que las personas sean víctimas de los compromisos de conciencia de los demás.

En el caso de la primera de esas maximizaciones, el método principal es eximir individualmente a los creyentes que actúan por motivos de conciencia de las leyes que éstos objetan. La conciencia es especial, porque representa la identidad ética de los ciudadanos; y así los partidarios de la protección unilateral protegen la identidad ética de los ciudadanos contra el Estado. Pero no protegen al mismo tiempo a otros ciudadanos del Estado de los daños que puede causar la conciencia. Adaptarse a los objetores de conciencia pasa a ser la regla, más que una excepción justificable en ciertas circunstancias, en las cuales no se menoscaban las leyes legítimas y las personas inocentes no sufren daños.

Algo que a los partidarios de la protección unilateral les cuesta reconocer es que un gobierno democrático no puede maximizar el respeto por la conciencia individual cualquiera sea su contenido, sin socavar los propósitos legítimos del gobierno democrático. Si se aumenta al máximo la libertad de conciencia, las leyes legítimas que persiguen un fin público se ven menoscabadas. La toma de decisiones en democracia deja de tener sentido, junto con los derechos políticos, como el sufragio, que la sostienen. Ésta es la debilidad fundamental de la protección en un solo sentido: que no les otorga la

55 Carter, *The culture of disbelief*, *op. cit.*, p. 106.

debida consideración a las leyes sancionadas democráticamente y a las libertades políticas que crean esas leyes.

A veces, con el fin de no poner en peligro el propósito legítimo de una ley democrática, los partidarios de la protección unilateral crean excepciones a medida para ciertos objetores de conciencia, de manera discriminatoria. Ciudadanos que tienen igual conciencia que otros son discriminados para evitar el deterioro de una política legítima. En el caso *Wisconsin v. Yoder*, el juez Burger diseñó su razonamiento de manera tan ajustada como para eximir a los amish, pero a ningún otro grupo de ciudadanos que tuvieran la misma objeción de conciencia con respecto a las leyes de escolaridad obligatoria. Para lograrlo, hizo que fuera necesario para los amish no sólo ser objetores *religiosos* a la ley, sino también un grupo cuya *comunidad tradicional, autosuficiente, amante de la paz y agraria* dependía de la exención de esa ley a sus niños para sobrevivir.

El hecho de eximir de la ley solamente a las personas con convicciones religiosas discrimina negativamente a los creyentes seculares que actúan según su conciencia, y esas exenciones están doblemente injustificadas si también discriminan entre los creyentes religiosos que tienen una conciencia igual. Esta crítica deja abierta la cuestión de si el carácter discriminatorio de la decisión del caso *Yoder* se habría evitado si se hubiese decidido en contra de los amish o ampliado gradualmente esa decisión para favorecer a todos los padres que actúan según su conciencia. El precio de extender la decisión *Yoder* para dar cabida a los hijos de todos los padres que son objetores de conciencia habría consistido en desbaratar el proceso democrático de toma de decisiones con respecto a la escolarización. Otorgar un máximo de adaptación a la conciencia implica minimizar el autogobierno democrático, y los partidarios de la protección unilateral no ofrecen buenos motivos por los cuales la conciencia, sin importar su contenido, debería tener prioridad sobre las leyes democráticas legítimas. Después de todo, las leyes democráticas legítimas también reflejan los compromisos éticos de los individuos, en cuanto ciudadanos, con respecto a cómo se debería gobernar su sociedad. Cómo se deberían distribuir bienes colectivos tales como la educación democrática de los niños es una cuestión de ética y las respuestas democráticas legítimas a esa pregunta tienen un contenido

ético. Por lo tanto, sería mejor para partidarios de la democracia convivir con una excepción para un grupo aislado como los amish, que apoyar a los partidarios de la protección en un solo sentido para desarticular esa discriminación a costa de socavar la toma de decisiones democrática con respecto a la escolaridad.[56]

Una versión comunitaria de la protección unilateral busca hacer la democracia tan segura como sea posible para las identidades grupales de conciencia. El ideal es una democracia pluralista dentro de la cual, en palabras de una decisión judicial de 1813, "cada ciudadano [...] está en su propio país. Para el protestante es un país protestante; para el católico, un país católico; y el judío, si así gusta, podría establecer aquí su Nueva Jerusalén."[57] Para evitar la discriminación, los proteccionistas unilaterales podrían agregar: "Y para el ateo es un país ateo, para el agnóstico es un país agnóstico, y así siguiendo". Esta imagen captura un ideal pluralista que históricamente se asocia con el sistema *millet* (o de comunidades) del imperio Otomano, que protegía la libertad de conciencia sólo en la medida en que la conciencia individual estuviera representada por un grupo reconocido por el Estado y gobernado comunalmente. Hoy en día los partidarios de la protección en un solo sentido imaginan una sociedad democrática que protege la libertad de conciencia pero le escapa a la separación entre la Iglesia y el Estado. Todos los ciudadanos que actúan conforme a los dictados de su conciencia se podrían unir a una subcomunidad política que sea mayormente autogobernada pero no necesariamente democrática.

Algunas comunidades locales, por ejemplo, estarían controladas por determinada iglesia y perseguirían los fines religiosos de la mayoría local, con la ayuda del poder del Estado. Otros pueblos locales,

56 Por cierto, si se considera que la toma de decisiones democrática acerca de la escolarización es ilegítima, sería deseable que la excepción se convirtiese en regla. Pero debe reconocerse que no sería con la finalidad de respetar la objeción de conciencia; sería para reemplazar la toma de decisiones democrática por la decisión parental. Me expreso en contra de esa sustitución en *Democratic education*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 64-70, 292-303.

57 William Sampson, *People v. Philips*, Corte de Apelaciones, Ciudad de Nueva York, 1813, extractado en "Privileged communications to clergymen", 1 *Catholic Lawyer* 199, 1995. Citado por McConnell en "Believers as equal citizens", en Rosenblum (ed.), *Obligations of citizenship*, *op. cit.*, p. 103.

de manera similar, serían controlados por grupos seculares, y procurarían alcanzar sus propios compromisos de conciencia, también con la ayuda del poder del Estado. Ningún ciudadano disidente estaría obligado a ser parte de ninguna de esas muchas comunidades políticas. Ello significa que también podría haber comunidades locales de individualistas democráticos. Las diversas comunidades de conciencia serían libres de regular la escolaridad de los niños de una manera que contribuya a reproducir la visión del mundo según su conciencia. Todos los ciudadanos tendrían la libertad de hallar la comunidad que más se acercara a la consecución de la manera de vida que les indica su conciencia, religiosa o no. Cada ciudadano podría sentir que vive en su propio país, como dice con aprobación Michael McConnell: "Para el protestante es un país protestante, para el católico un país católico, para el judío un país judío".[58]

¿Pero qué representaría para los Estados Unidos ser un país judío para los judíos estadounidenses? Los judíos americanos no se ponen de acuerdo, no más que los judíos israelíes, acerca de qué significaría para su propio país ser judío.[59] Es más, muchos judíos estadounidenses piensan que es mejor que su país no sea judío, así como muchos otros ciudadanos aprueban moralmente que su país no coincida con su propia identidad religiosa.

A diferencia de los Estados Unidos, Israel sí es un país judío, desde el punto de vista religioso y también cultural, para algunos de sus ciudadanos judíos.[60] Israel ha recorrido el camino de la protección

58 McConnell, "Believers as equal citizens", *op. cit.*, p. 103. Nótese que la visión de los Estados Unidos que tiene McConnell difiere significativamente de la cita original de Sampson, que no dijo "para el judío, éste es un país judío". En lugar de eso, dijo: "el judío, si así gusta, podría establecer aquí su Nueva Jerusalén". Establecer una Nueva Jerusalén *en* este país puede condecirse con la protección bilateral, en el sentido de que sus miembros no dependen del poder del Estado para mantener o sostener a su comunidad religiosa.

59 Analizo las implicaciones de la moralidad política de la diversidad existente dentro de los grupos culturales y religiosos en "The challenge of multiculturalism in political ethics", *Philosophy & Public Affairs* 22, Nº 3, verano de 1993, pp. 171-206.

60 En gran parte, lo que hace de Israel un Estado judío es algo cultural más que religioso; pero en este caso me centro en la parte religiosa, que está vinculada al poder político institucionalizado del rabinato judío ortodoxo. Véase una descripción de la naturaleza del Estado israelí con respecto al muy cercano tema de la tolerancia, en Michael Walzer, *On toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 40-43 [trad. esp.: *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998].

unilateral comunitaria en favor de los judíos ortodoxos, exigiendo el alto precio de la desigualdad en las libertades personales y políticas. Cuando el Estado habla en nombre del judaísmo, habla en nombre de una interpretación establecida del judaísmo ortodoxo, contrapuesta a otras interpretaciones. Los judíos israelíes deben ser casados por rabinos ortodoxos para que ese matrimonio sea respetado como judío bajo la ley de matrimonio estatal. Los judíos israelíes que son reformistas o conservadores deben o bien consentir ser casados por un rabino ortodoxo, o no tener su matrimonio reconocido (como judío y por lo tanto como oficial) por el Estado. (O de otro modo, deben salir del país y casarse en algún otro lugar, y en ese caso el matrimonio sería oficialmente reconocido como un matrimonio en el extranjero, como exigen los tratados internacionales.) El costo de hacer que el Estado sea más judío para los judíos ortodoxos es hacerlo menos protector para otros judíos y aun mucho menos parecido a un hogar político para quienes no son judíos.[61]

Esa religión establecida exige también su precio a los miembros disidentes del establishment ortodoxo que niegan la posibilidad de un Estado verdaderamente religioso, porque el poder político corrompe la conciencia. Escribe un ortodoxo crítico del establishment:

> En ningún momento, los líderes religiosos [de Israel] siquiera han presentado un programa concreto para manejar el Estado presente de conformidad con la Tora. [...] No puede existir mayor incoherencia lógica y moral [...] que la aparición en el escenario político de un bloque religioso de partidos que demandan "un Estado acorde a la Torá", pero que carecen de un programa concreto para administrar el Estado de acuerdo con las normas halájicas. El resultado es una política de mera burocracia.[62]

61 Algunos judíos ortodoxos también se oponen a que el Estado sea la autoridad competente del matrimonio judío ortodoxo porque desconfían del Estado en asuntos de religión. Como indica un estudioso ortodoxo judío, si se inviste de poder religioso al Estado "los hombres y las mujeres caen en una transgresión halájica [violación de la ley judía] mucho más seria que la que representaría convivir juntos sin el matrimonio religioso". Yeshayahu Leibowitz, *Judaism, human values, and the Jewish state*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 181.

62 *Ibid.*, pp. 169-170.

Para que la protección unilateral funcione según el modelo comunitario, se debe confiar a las autoridades el ejercicio de la autoridad política y espiritual. Pero algunas de las más persistentes amenazas de tiranía sobre los individuos (a veces sobre miembros del grupo y otras veces sobre los no integrantes) provienen de grupos a los que se ha confiado ambos tipos de autoridad, espiritual y política.

Es importante destacar aquí algo que deja claro el capítulo 1: la religión no es la única que amenaza con esa clase de tiranía. Los grupos culturales no religiosos también corren el riesgo de tiranía cuando esgrimen un poder político que se rehúsan a restringir por respeto a la igual libertad personal y política de los individuos. Se niegan a restringir su poder por respeto a las libertades básicas porque alegan que constituyen la identidad de sus miembros de un modo tan abarcador que la perpetuación del grupo representa el interés fundamental de sus miembros. Esta premisa de un grupo que constituye la identidad de los individuos de manera tan abarcadora es peligrosa, ya sea el grupo secular o religioso. Por lo común esa amenaza de tiranía se da en nombre de una identidad cultural grupal, que una religión compartida como el judaísmo podría contribuir a formar; pero no es necesario que el contenido de la cultura sea religioso para que la protección unilateral se arriesgue a la tiranía, tanto interna como para los no integrantes del grupo.

La protección unilateral respalda que se dé cabida a la conciencia mucho más allá de los límites de las leyes legítimas. De esa manera amenaza con envilecer las libertades básicas, incluyendo las libertades democráticas, todo en nombre de la protección de la conciencia sin importar que su contenido sea públicamente defendible. La protección unilateral espera que el gobierno democrático se incline hacia un solo lado en su acomodación de la conciencia; por lo tanto, no espera que los ciudadanos que actúan conforme a su conciencia sostengan recíprocamente a la democracia como ésta los sostiene a ellos, a través del cumplimiento de las leyes legítimas y sancionadas democráticamente. La ironía de la protección en un solo sentido radica en que los ciudadanos con conciencia cívica que rechazan la reciprocidad no encuentran un fundamento de carácter público sobre el cual basar su alegato en pro de la adecuación de la conciencia.

La adecuación de la conciencia debería ser una avenida de doble mano. Los ciudadanos de conciencia tienen una responsabilidad general con la democracia, de respetar aquellas leyes sancionadas democráticamente que son legítimas, a fin de apoyar a la sociedad que los apoya a ellos; del mismo modo que la sociedad democrática tiene con ellos la responsabilidad de dar cabida a sus compromisos de conciencia en la medida en que esa consideración no ocasione una injusticia a los demás, o genere excepciones discriminatorias, o desautorice de otro modo la legítima toma de decisiones democrática. La protección bilateral es una perspectiva de la adecuación que reconoce la importancia de esa reciprocidad y los valores contrapuestos que una sociedad democrática debe respaldar.

PROTECCIÓN BILATERAL

En un ámbito de protección bilateral, existe una relación recíproca entre la identidad ética y la política democrática. Se da lugar a la identidad ética cuando al hacer así se hace avanzar a la democracia en dirección a una mayor justicia, o al menos se evita menoscabar la legítima toma de decisiones democrática. Si las excepciones en favor de los objetores de conciencia amenazan con una mayor injusticia, las leyes democráticas se respaldan sin excepciones. Las convicciones religiosas no deberían tener una posición privilegiada ni desfavorable en la política democrática; pero se pueden contemplar algunas excepciones para los objetores de conciencia sin caer en una pendiente resbaladiza hacia la protección unilateral, que maximiza la adecuación a costa de minimizar la legítima toma de decisiones de la democracia.

Con la protección bilateral impera la reciprocidad. Cada vez que los ciudadanos, por conciencia, invocan sus ideas con propósitos políticos, incluso con el propósito de ser exceptuados de una ley, esas ideas pueden ser criticadas con el mismo criterio que cualquier otra idea política. Procurar un reconocimiento para la propia conciencia en la política democrática no debería estar exento de críticas. Si alguien espera que sus convicciones de conciencia queden a

salvo de las críticas políticas, la mejor opción es que mantenga esas convicciones fuera del ámbito de la política.

¿Por qué ambas, la conciencia y la política democrática, deberían estar dispuestas a ajustarse una a la otra de vez en cuando? Primero, porque una negativa completa a la adecuación por cualquiera de las dos partes expresa falta de respeto por las personas, en su carácter de creadores de las decisiones democráticas o de objetores de conciencia. Segundo, porque la falta de adecuación a menudo discrimina a los objetores de conciencia que no corresponden a la corriente de la mayoría; es más habitual que las leyes mayoritarias tiendan a reflejar los compromisos éticos de la conciencia de la mayoría. Tercero, porque la conciencia no puede ser la norma suprema sin amenazar con la anarquía o, más probablemente, sin entregarles el poder político a grupos religiosos organizados que reemplazarían la toma democrática de decisiones con la tiranía de grupo. Cuarto, porque la adecuación recíproca tiende a mitigar en términos morales (de reciprocidad) el conflicto, imposible de erradicar, que se da entre los ciudadanos de conciencia y la democracia.

Una política de reconocimiento ético, mediante la cual un Estado buscara ser un Estado religioso para todos los fieles y agnóstico o ateo para los no creyentes, sería imposible. Aun cuando fuera posible no sería deseable, porque el camino hacia una política tal estaría marcado por la tiranía de grupos no democráticos que se arrogan la representación de los compromisos éticos últimos de sus integrantes, pero esos integrantes no pueden pedir cuentas a sus líderes. Para exigirles responsabilidad a los líderes, los subgrupos deberían ser democráticos; pero eso requeriría un Estado democrático que conforme a los grupos según su propia imagen democrática, que es precisamente lo que la versión comunitaria de la protección unilateral trata de impedir en nombre de la protección de las identidades de conciencia grupales.

Las asociaciones voluntarias pueden tener la licencia de ser no democráticas. Como se desarrolló en el capítulo 2, buena parte del valor de esas asociaciones en la democracia se funda en su separación del poder coercitivo del Estado y en su capacidad de ofrecer modos de asociación alternativos a los institucionalizados por el propio Estado democrático. Sin embargo, si se les permite

a los subgrupos usar el poder político en nombre del Estado, ya no podrán ser de afiliación voluntaria sino que deberán ajustarse a las normas democráticas. La protección bilateral advierte a los gobiernos democráticos que se cuiden de no implicarse tanto con los grupos organizados religiosos o con sus homólogos seculares como para dejar en sus manos el equivalente al poder político de la sociedad.

La controversia centrada en el caso judicial de *Kiryas Joel v. Grumet*,[63] acerca de crear un distrito escolar con lineamientos religiosos, ilustra por qué el sistema de protección bilateral debería propiciar un alto grado de separación entre la Iglesia y el Estado, en contra de lo que afirman algunos partidarios de la protección unilateral. Hace más de diez años, la legislatura del estado de Nueva York escindió de un distrito escolar ya existente (Monroe-Woodbury) un distrito nuevo, llamado Kiryas Joel, para dar cabida a una denominación religiosa menor. La ley que creó el distrito no violaba directamente la libertad de conciencia de nadie. No había riesgo para la libertad de los residentes del distrito escolar de Monroe-Woodbury que no fueran habitantes del distrito Kiryas Joel. Incluso los integrantes del distrito escolar más amplio estuvieron a favor de la creación de Kiryas Joel. Los miembros de Kiryas Joel eran una minoría de judíos ultraortodoxos dentro del distrito escolar, y los niños de las escuelas públicas se burlaban de algunos de esos estudiantes judíos. Como señaló un comentarista: "Desde toda perspectiva era una situación afortunada, en la que la mayoría política y cultural protegía las prácticas de una minoría no convencional sin imponer ninguna carga a los demás ciudadanos".[64]

En un análisis más detallado, la situación no era una feliz coincidencia de protecciones sin costo. En primer lugar, en el distrito se usaron "convenios para mantener una frontera infranqueable de segregación religiosa, [y] así el distrito escolar físicamente trasladaba a los alumnos en autobús para ingresar en Kiryas Joel (y, en teoría, para salir) a fin de mantener escuelas segregadas desde el

63 *Board of Education of Kiryas Joel Village School District v. Louis Grumet*, 512 US 687, 129 L.Ed. 2d 546, 1994.

64 Thomas C. Berg, "Slouching toward secularism: A comment on *Kiryas Joel School District v. Grumet*", *Emory Law Journal* 44, pp. 433-434, 1995.

punto de vista religioso".[65] Además, dentro del distrito el disenso político era considerado una herejía religiosa. Cuando un residente intentó presentarse para la primera (y única) elección para la junta escolar, sin la aprobación del Gran Rabino, fue expulsado de la congregación, tajearon sus neumáticos, le rompieron las ventanas, y varios cientos de personas, entre ellos el Rabino, marcharon frente a su casa coreando "¡Muerte a Joseph Waldman!"

Cuanto más se confunden las autoridades religiosa y política, tanto más están unidas la discrepancia religiosa y la política, como sucedía en Kiryas Joel. Los disidentes de Kiryas Joel "soportaban chorros de agua fría, provocaciones, el retiro de su kipá, y carteles que anunciaban su situación de expulsados".[66] La fuente más asequible de recurso legal, la instancia local, estaba bloqueada por la interrelación entre religión y Estado que se daba en el distrito. La confusión a nivel local aumenta considerablemente los costos de proteger el derecho básico a la libertad política de todos los habitantes.

Si bien era ilegal que las elecciones para la junta escolar se llevaran a cabo en la sinagoga, igualmente se celebraron allí, que es lo más probable cuando una democracia crea distritos políticos nuevos con el fin de incluir solamente a personas que se identifican con cierto grupo religioso organizado. Más de cien pobladores disidentes emitieron votos en ausencia porque se sentían demasiado intimidados para ir a votar a la sinagoga. También presentaron una demanda judicial para que se retiraran las cabinas de votación de la sinagoga y se trasladaran a un terreno neutral, pero los funcionarios locales no les dieron respuesta, lo cual no sorprende, porque ellos mismos (junto con los funcionarios estaduales) eran quienes habían autorizado esa confusión.[67]

La protección bilateral se opone a la confusión entre la Iglesia y el Estado cuando ésta implica ceder el poder del Estado a los líderes religiosos, o ceder el poder religioso a los funcionarios del Estado, o ambas cosas. Cuando el poder del Estado y de la Iglesia se confunden, la acción efectiva del Estado para proteger la igualdad

65 Jeffrey Rosen, "*Kiryas Joel* and *Shaw v. Reno*: A text-bound interpretivist approach", *Cumberland Law Review* 26, pp. 387, 392, 1996.
66 *Ibid.*
67 *Kiryas Joel*, 512 US 687, p. 710.

civil y la igualdad de libertades y oportunidades pasa a ser de lo más importante, pero también imposible. Los ciudadanos que disienten a nivel local podrían apelar a autoridades públicas de un nivel superior para que exista una regulación y restricción a los funcionarios locales que son a la vez religiosos y políticos. Pero si una política permitió la confusión entre la Iglesia y el Estado en el ámbito, ¿por qué no la permitiría también a nivel del condado y del estado? Una ventaja importante que la protección bilateral comparte con la separación estricta es que disminuye la necesidad del Estado de regular a las autoridades religiosas en la medida en que éstas no detenten poder político.

Como en el sistema de separación estricta, la protección bilateral busca proteger a la religión del Estado y al Estado de la religión. Pero los partidarios de la protección en ambos sentidos reconocen que ninguna de esas protecciones puede ser absoluta, porque cualquiera de ellas llevada al extremo negaría la importancia de la otra. Ya he explicado que la separación no debería ser tan estricta como para excluir los argumentos con fundamento religioso de la política democrática o para impedir que el Estado les dé cabida a los objetores de conciencia.

Ahora surge esta pregunta: ¿puede la protección bilateral marcar una línea defendible entre la adecuación legítima y la que es ilegítima? Una línea defendible puede ser traspasable. Las leyes defendibles, como hemos visto cuando tratamos el tema de dar cabida a los objetores de conciencia, pueden ser aun más defendibles cuando le otorgan espacio a una excepción para los objetores de conciencia cuyo disenso no supone injusticias respecto de los demás. Para demostrar que el sistema de protección bilateral es una postura defendible en política, debemos considerar si cualquier criterio de división entre una adecuación legítima y una ilegítima puede defenderse con un fundamento democrático. Los diferentes contextos democráticos podrían llevar a posturas defendibles que también difieran significativamente, porque trazar una línea divisoria defendible es una cuestión tanto de argumentación ética como de deliberación democrática. Un criterio que los ciudadanos democráticos de los Estados Unidos podrían defender, tanto desde el punto de vista de la ética como de la política, es una barrera permeable entre la Iglesia y el

Estado. Esa barrera existe para asegurar que los programas que utilizan fondos públicos no estén controlados por autoridades religiosas o sean utilizados con propósitos religiosos. Pero se permite que sea una barrera traspasable a fin de proteger la igual libertad e igualdad de oportunidades de los ciudadanos de conciencia para influir en la política democrática y beneficiarse con ella.[68]

En síntesis: la libertad religiosa, tal como lo expuse, es un subtipo de la libertad de conciencia, que consiste en la libertad de perseguir los compromisos éticos últimos de cada uno, dentro de los límites de las leyes legítimas. La protección bilateral propone que esos límites se extiendan más allá de lo que sugiere la separación estricta, para darles cabida a las personas de conciencia disidente, cuando ello no fuere discriminatorio en contra de otros objetores de conciencia o no menoscabe el propósito legítimo de la ley. Una gran ventaja de darles lugar a los objetores de conciencia es que así se reconoce públicamente la importancia que tienen las convicciones éticas para la identidad de las personas, y lo que esas convicciones pueden contribuir a la democracia. Hacer lugar al disenso basado en la identidad ética, dentro de los límites de la no discriminación y el respeto por el gobierno democrático, reconoce la reciprocidad entre los ciudadanos de conciencia y los gobiernos democráticos que los representan. Esa reciprocidad es la savia que mantiene viva a la justicia democrática.

68 Véase *Rachel Agostini et al v. Betty-Louise Felton et al*, 521 US 203, 1997.

Conclusiones
Integración de la identidad en la democracia

En la política democrática, abundan los grupos de identidad, pero sus demandas no se pueden tomar en sentido literal como compatibles con la justicia democrática, y menos aun como conducentes a ésta. La justicia democrática supone tratar a todos los individuos según los principios de igualdad civil y de iguales libertades y oportunidades. Darles a los grupos de identidad la soberanía política o un poder político de similar importancia, sin considerar la forma en que tratan a los individuos, significaría subordinar a las personas a la causa de los grupos. Subordinar a las personas al grupo equivale a una tiranía. Un motivo para ser escéptico con respecto a los grupos identitarios en democracia es que a menudo aumentan su propio poder en detrimento de la justicia; así también lo hacen los grupos de interés.

Al evaluar a los grupos identitarios se deben tener en cuenta matices, porque esos grupos pueden tanto beneficiar como obstaculizar la justicia democrática. Las sociedades democráticas son terreno para la discriminación continua contra los individuos por motivos de raza, género, orientación sexual y otras identidades grupales. Cuando, por ejemplo, los grupos identitarios de feministas, de afroamericanos, de gays, de lesbianas o de bisexuales expresan públicamente una interpretación más positiva de las identidades de su grupo en contra de los estereotipos negativos predominantes, puede decirse que están empleando la política basada en la identidad con buenos resultados. Cuando luchan para lograr mayor igualdad civil para un grupo subordinado, los grupos identitarios usan su poder político en defensa de la justicia democrática.

Además, por regla general los grupos identitarios son mucho más que instrumentos de la política pública para sus integrantes, puesto que brindan apoyo mutuo y un sentido de pertenencia que de otra manera estaría faltando en la vida de muchas personas. Y algunos grupos actúan de ese modo sin que eso signifique una amenaza de injusticia hacia los que no pertenecen al grupo. Ello implica que, dejando a un lado los reclamos de justicia, podemos apreciar los deseos de las personas (incluso la necesidad) de apoyo mutuo y de sentido de pertenencia que los grupos identitarios les pueden proporcionar. Identificarse con grupos que brindan apoyo recíproco basándose en la identificación mutua también puede ayudar a morigerar las inseguridades de la vida social y económica en las sociedades capitalistas competitivas.

En la política democrática, los grupos de identidad son particularmente importantes porque los números tienen valor (al menos, cuando se cuentan con exactitud). Sin esa capacidad de comprometerse en acciones grupales coordinadas, la mayoría de los individuos son mucho menos influyentes y efectivos en términos políticos. Las personas que están en situación de desventaja y que son tratadas injustamente no pueden organizar con éxito una lucha, menos aun un movimiento social, sin aliados para su causa. Puede resultar más fácil organizar a los aliados basándose en la identificación mutua más que en el interés propio, en especial cuando están en juego bienes colectivos. Las personas que no se identifican con la causa no tienen ningún motivo de interés propio que sacrificar por un movimiento social. La identificación con el grupo puede proporcionar ese motivo y aportar beneficios intangibles, como la pertenencia social, que motivan a los individuos a trabajar juntos para combatir la injusticia.

En los casos en que las mujeres y las minorías son estereotipadas negativamente debido a su identidad grupal, si las personas actúan por su cuenta son relativamente impotentes para lograr un cambio. La resistencia organizada es necesaria para proporcionar un contrapeso que equilibre los estereotipos negativos predominantes, y para expresar públicamente una visión más positiva (e idealmente más exacta) de las identidades del grupo. Todas las formas de ver las identidades grupales de alguna manera son este-

reotipos, pero no todos los estereotipos son contrarios al ideal democrático de igualdad civil para todos los individuos. Los grupos identitarios de mujeres y de minorías que resisten los estereotipos negativos son una herramienta valiosa en el arsenal de la política democrática. Si no existiera la identificación mutua, las mujeres y las minorías tendrían una capacidad mucho más limitada para combatir los estereotipos negativos. Cuando la identificación mutua se pone al servicio de este propósito, no constituye un fin moral en sí misma sino que es un medio justificable para que las personas que están en situación más desventajosa luchen contra una de las formas más insidiosas de injusticia social: los estereotipos negativos. Cuando los grupos de identidad apoyan esas causas morales, los podemos considerar "compatibles con la justicia".

Pero ni siquiera los grupos identitarios compatibles con la justicia deberían estar exentos de un cuestionamiento crítico. Los críticos preguntan: ¿las personas se deben identificar en torno de categorías que dividen, como la raza y el género, antes que en torno de una solidaridad que unifica en favor de quienes son tratados injustamente, quienquiera que ellos fueren? Por lógica, las personas no necesitan pensar o actuar dentro de un grupo de identidad. Pero comúnmente las personas sí se identifican con los demás basándose en muchos tipos de marcadores sociales, y en una democracia deben ser libres de poder hacerlo. Más aun, la identificación mutua hace que la organización política sea más fácil, de modo que hay un incentivo interno en la política democrática para que se formen grupos de identidad. La identificación con el grupo por sí misma no es moralmente admirable en una democracia puesto que, como se ha visto a lo largo de este libro, los grupos identitarios pueden entorpecer y menoscabar la causa de la justicia democrática tanto como pueden contribuir a esa causa y expresarla. Por lo tanto, una perspectiva democrática no considera que los grupos de identidad sean buenos o malos en sí mismos, sino que más bien los evalúa según lo que públicamente tratan de conseguir y expresan.

Dado que la libertad individual es parte importante de la justicia democrática, un grupo de identidad no es confiable en la medida en que intenta determinar de manera abarcadora la identidad de los individuos en lugar de dejarles espacio para que conformen su

propia identidad. Pero como los grupos de identidad no son ni abarcadores ni inmunes a la interpretación, los individuos pueden al mismo tiempo identificarse con un grupo y llevar la vida de una persona libre. Un tema subyacente que es importante en este libro es que las identidades de grupo se conciben mejor como múltiples y fluidas; excepto en circunstancias de tiranía, no determinan en forma inclusiva las identidades de los individuos. Las personas libres tienen múltiples y cambiantes identidades.

Por lo común, los grupos identitarios se evalúan con arreglo a su tipo más que a su contribución a la justicia democrática. Los críticos proponen la abolición de los grupos adscriptivos, por ejemplo, mientras que celebran las asociaciones voluntarias. Esos contrastes entre los grupos, como se ha visto, son demasiado groseros para fines evaluativos. Se debería combinar la consideración del tipo de grupo identitario y la defensa de un criterio evaluativo que sea pertinente al contexto y al papel social de esos grupos. El contexto que yo elijo son las sociedades democráticas, y el criterio que invoco es democrático. A fin de hacer justicia a los diferentes tipos de grupos de identidad y a los temas en particular que surgen para cada tipo de grupo, se evalúan cuatro categorías principales de grupos identitarios según los criterios de la justicia democrática, cada una en capítulo aparte: grupos culturales, voluntarios, adscriptivos y religiosos.

SEPARAR LA CULTURA DE LA SOBERANÍA

El capítulo 1 se centra en los grupos de identidad cultural. La premisa de algunos estudiosos teóricos de la cultura es que una cultura como la de los pueblo o la de los *québécois* es abarcadora de la identidad de sus integrantes; entonces, esos teóricos elaboran un argumento en favor de la soberanía política basados en la premisa de que la cultura abarca la identidad individual. Como una cultura abarcadora proporciona el contexto de elección para sus miembros, se dice que la soberanía política del grupo cultural provee el contexto justificable dentro del cual se puede ejercer el disfrute de la libertad individual.

Una dificultad que plantea este conocido argumento es su premisa básica de que una única cultura, si bien compleja, proporciona *el* contexto de elección para sus integrantes. Los individuos pueden pensar, imaginar y tener aspiraciones más allá de lo que una cultura única determina para ellos. Los teóricos de la cultura tienen razón en señalar que muchas culturas nacionales como los *québécois*, que no son sociedades con soberanía política, tienen un derecho que no es menor al de otras culturas, como los canadienses anglófonos, que son sociedades soberanas. En lo que se quedan cortos es en reconocer cuán pequeña es la parte del derecho de soberanía que se puede derivar de las afirmaciones realizadas por cualquier grupo cultural en el sentido de que abarcan las identidades de todos sus miembros. El nacionalismo, en mayor o menor escala, no se puede justificar mediante la subordinación de la identidad cultural de los individuos a la soberanía política del grupo al que pertenecen.

Las democracias modernas y también muchos individuos dentro de ellas son multiculturales. Lo que determina con mayor fidelidad la peculiaridad de la vida democrática es la mezcla e intercambio de culturas y de interpretaciones conflictivas que realizan los individuos y los grupos creativos, más que la constitución de la identidad individual a partir de un único grupo cultural coherente. Pero en la vida democrática no falta un molde cultural dominante. Todas las sociedades democráticas les imponen alguna cultura a sus ciudadanos, a través del mismo lenguaje, la historia, las festividades y las costumbres dentro de cuyo ámbito dirigen su política. La cultura dominante no constituye por completo a los individuos, pero tampoco proporciona igual libertad y oportunidades a las personas que se sentirían más cómodas en otro ambiente cultural. La asimetría en la pertenencia cultural plantea demandas legítimas a las sociedades democráticas para que den cabida a los diferentes grupos culturales, de modo que se considere a sus integrantes como ciudadanos totalmente libres, tal como se trata a los que se identifican con la cultura dominante. Asegurar la supervivencia de las culturas no es una receta para tratar a todos los individuos como ciudadanos libres e iguales, porque los reclamos morales de las culturas dependen de los reclamos de sus miembros. Cuando las instituciones culturales sufren como consecuencia de las injusticias

históricas que se cometen contra los miembros de su cultura, las demandas de apoyo a las instituciones culturales adquieren una fuerza que no tienen cuando se las considera haciendo abstracción de los reclamos justificables de sus integrantes. Los reclamos políticos de los grupos indígenas conquistados, por ejemplo, a menudo se amplían justificadamente para incluir el pedido de que el gobierno respalde sus prácticas culturales y sus instituciones, que hubiesen podido prosperar de no haber sido por las injusticias cometidas contra los miembros de esa cultura. Sin embargo, el que se sostenga o apoye a las culturas en esas circunstancias no se debe confundir con un supuesto derecho grupal general de las culturas a sobrevivir.

Sin importar qué cultura o culturas sean las que apoyan los gobiernos democráticos, si a los ciudadanos se los trata siquiera como personas mínimamente libres en el mundo actual, tendrán posibilidades de elección que se extienden más allá del contexto que cualquier cultura única les puede proporcionar. Esto es aun más cierto para las culturas que están dentro de un contexto democrático en el cual las personas pueden conocer acerca de otras formas de vida y posibilidades cuando ejercen la libertad de expresión, de tránsito y de asociación, y gozan de los beneficios de una prensa libre. Incluso las culturas que por lo general se consideran paradigmáticamente abarcadoras, como las de los pueblos indígenas, no lo son, como se demuestra por la fusión de culturas que hacen sus miembros. Si se admite que las culturas más abarcadoras son la de las democracias más poderosas, como es el caso de los Estados Unidos, no es menos equívoco afirmar que una única cultura abarca las identidades de sus miembros.

La afirmación de que una única cultura proporciona el contexto de elección para sus integrantes se podría convertir en una racionalización autocumplida para la autoridad cultural más que en una justificación, si las autoridades culturales consiguen tener la soberanía absoluta sobre sus miembros. La soberanía política en esta situación también opera como un tipo de tiranía cultural y no como un contexto para la libertad individual como lo afirman las soberanías basadas en la coherencia cultural. La defensa de la soberanía política basada en culturas abarcadoras, por lo tanto, es peligrosa.

Mientras más inclusivo sea un grupo, mayor será su capacidad de ejercer la tiranía si obtiene autoridad política soberana.

Por regla general, separar en la sociedad los centros de poder potencialmente opresivos en lugar de fusionarlos es la mejor fórmula para proteger los derechos fundamentales. En el capítulo 4 se defiende la separación de la Iglesia y el Estado, pero al mismo tiempo se reconoce que la forma más estricta de separación, la de las creencias religiosas y la política, no es posible ni deseable. Algo similar ocurre con la separación de la cultura y la política. Una separación absolutamente estricta es imposible y no sería deseable, porque las democracias deben llevar a cabo una política coherente a través de elementos comunes como el idioma, el calendario, las festividades, la historia, y todos esos elementos son culturalmente específicos, no neutros. Sin embargo, algún grado significativo de separación entre las autoridades organizadas de la política y de la cultura puede ayudar a proteger la libertad individual.

Cuando no se respeta esa separación, las autoridades políticas tienen la tendencia a privilegiar una cultura específica que de alguna manera limita la libertad individual. A través de ello pueden proporcionar un sentido de pertenencia segura y de significado para sus miembros, pero otorgarle soberanía a un grupo cultural por ese motivo sería pasar por alto la grave amenaza por parte de la autoridad soberana a la libertad de los individuos. Es mucho más defendible afirmar que mientras más un grupo cultural se restrinja a sí mismo por consideraciones de justicia, mayores serán los derechos de ese grupo a la soberanía política. Por lo tanto, el desafío político es apoyar a las instituciones que se pueden restringir a sí mismas o ser restringidas por consideraciones de justicia.

Los grupos de identidad cultural pueden insistir en sancionar leyes de matrimonio, de divorcio, hereditarias, de escolaridad y otras, de una manera que entre en conflicto con la idea de tratar a todos los integrantes y no integrantes con arreglo los principios de igualdad civil e igualdad de libertades y oportunidades. Las leyes de familia de algunos grupos dentro de las sociedades democráticas les otorgan a los hombres una ventaja injusta por sobre las mujeres. Los hombres son no solamente los miembros dominantes sino también las autoridades establecidas del grupo cultural. Algunos teóricos

de la cultura, como Taylor y Kymlicka, argumentan en favor de limitar la autoridad legítima de un grupo cultural a fin de que se respeten los derechos fundamentales de los individuos. Por el contrario, otros teóricos de la cultura como Margalit y Halbertal defienden el derecho del grupo de controlar a sus integrantes, siempre y cuando la democracia más amplia les asegure a los individuos el derecho legal de abandonar el grupo. Margalit y Halbertal desafían a los partidarios de la democracia a que expliquen por qué un derecho legal de desvincularse de un grupo cultural poderoso no sería suficiente para asegurar la justicia democrática. He abordado ese desafío en el capítulo 1, argumentando que por las mismas razones por las que es necesario el derecho a desvincularse del grupo para asegurar la libertad individual, no puede ser suficiente para privar a los individuos de la igualdad de libertades y de oportunidades. Así, los individuos no se pueden considerar súbditos consensuales de un grupo que les niega, por ejemplo, cuando son niños, una educación adecuada para ejercer la igualdad de libertades y de oportunidades cuando sean adultos.

Nadie justificadamente puede presuponer el consentimiento informado a partir del hecho de que los individuos vulnerables permanezcan dentro de un grupo cultural que les niega la igual libertad y la igualdad de oportunidades. Para muchas mujeres y otros individuos vulnerables que se exponen a perder su familia, sus amigos, su propiedad y su medio de vida si abandonan el grupo, el precio de esa salida es exorbitante. En tales circunstancias, el derecho legal de abandonar el grupo es insuficiente para garantizar el respeto a las personas en su condición de agentes morales o para inferir que consienten ser privados de la igualdad de libertad y de oportunidades por parte de su grupo cultural. El respeto mutuo y la reciprocidad implican igual libertad e igualdad de oportunidades. La igualdad de libertad y de oportunidades se extiende mucho más allá del derecho formal de abandonar grupos culturales no democráticos en los cuales el costo de la desvinculación es exorbitante, prohibitivamente alto para las personas vulnerables y que están en situación de desventaja.

Considerándolas en su mejor forma, las culturas son repositorios de elecciones significativas para los individuos. El respeto por la capacidad de acción humana requiere que las democracias garan-

ticen a todos los individuos igual libertad en lo cultural. Si las mayorías con poder restringen las prácticas culturales de las minorías menos poderosas cuando esas prácticas ocasionan situaciones de injusticia hacia los demás, incurren en una forma de tiranía que es aun menos defendible que la que ejercen las culturas minoritarias cuando impiden a sus integrantes adoptar prácticas culturales de la mayoría que no causan injusticia a los demás. (Las culturas minoritarias tienen la excusa de que se preocupan por la supervivencia de su propia cultura, si bien esta excusa, como se ha visto, no justifica la represión de la libertad individual.) Muchas restricciones de la libertad cultural reflejan preferencias muy locales más que principios de justicia razonables. Una mayor deliberación entre los grupos culturales puede mitigar la tendencia de que cada uno defienda sus propios gustos locales o personales para restringir la libertad cultural de las otras personas.

La distancia cultural hace más probable que los pueblos poderosos no comprendan la legitimidad de los reclamos de otras identidades culturales. El hecho de no reconocer iguales libertades a las personas cuya identidad cultural difiere de la propia puede considerarse razonablemente un signo de poco respeto y de falta de voluntad de comprender otras culturas en los mismos términos en que consideran la cultura propia. El hospital de Seattle debió haber sido aplaudido cuando llegó a un acuerdo razonable a través de la debida discusión con los padres inmigrantes somalíes acerca de cómo podían evitar someter a sus hijas a una clitoridectomía y aun así mantener su sentido de identidad cultural. La alternativa que se acordó consistía en una pequeña incisión en la capucha del clítoris, realizada bajo anestesia, que, al contrario de la clitoridectomía, la infibulación y otras formas de mutilación genital femenina, sería tan segura como la circuncisión masculina. No sería más sexista u opresiva que las cirugías estéticas que se practican a las adolescentes, cirugías de las que se da por sentado en los Estados Unidos que son legales. Sin embargo, la propuesta desató una vehemente oposición a ese acuerdo por parte de los que no pertenecían al grupo, quienes amenazaron con un juicio federal muy costoso. Esa amenaza deterioró el acuerdo y también la igual libertad de los inmigrantes somalíes. Aceptar la igual legitimidad de prácticas culturales

de los otros que no son más problemáticas que las nuestras es tan importante como oponerse a las prácticas culturales, ya sean nuestras o de los otros, cuando vulneran los derechos fundamentales.

La igualdad civil y la igualdad de libertades aplicada con justicia a través de las identidades culturales exige que el desagrado ante prácticas culturales que nos llaman la atención o nos parecen ofensivas no sea un pretexto para suprimir esas prácticas cuando toleramos prácticas análogas en nuestra propia cultura que nos resultan más familiares y por lo tanto menos irritantes a nuestra sensibilidad estética. Si tenemos una mente abierta hacia las prácticas culturales extrañas que son más coherentes con la igualdad civil, pero criticamos las menos coherentes, nos acercamos más a la posibilidad del respeto mutuo y a la reciprocidad que prepara el camino hacia la justicia democrática.

HACER QUE DISMINUYA LA DISCRIMINACIÓN

Vivir como una persona libre implica ser libre de expresar la propia identidad y conformarla a través de las asociaciones con otras personas. Las asociaciones voluntarias son valorables, como se vio en el capítulo 2, aun cuando en sí mismas no son el medio instrumental de combatir la injusticia o de garantizar un bien público. Los grupos voluntarios son valorables como manifestaciones de la libertad individual de asociación que es fundamental para la libre expresión. La libre asociación lleva implícito el derecho de excluir de los grupos voluntarios a otros (que quieren adherirse), pero esa exclusión no tiene que ser injusta. Muchos grupos voluntarios no cometen injusticia al excluir a diversas personas, sino que apoyan la capacidad de los individuos libres de conducir sus vidas como consideren pertinente. Los individuos libres tienen que ser capaces de asociarse como lo crean adecuado dentro de los límites de no cometer injusticias con los demás. No obstante, surgen los problemas cuando las exclusiones son injustas, y en especial cuando los individuos excluidos se encuentran entre los más vulnerables de la sociedad y carecen de la libertad expresiva que poseen aquellos que los excluyen.

El derecho a la libre asociación termina cuando empieza la injusticia hacia los demás. Las asociaciones voluntarias suelen discriminar contra algunos individuos basándose en fundamentos tales como el género, la raza, la orientación sexual, la etnia y la religión, que son fuentes injustificadas de desigualdad civil. Es injusto que las instituciones discriminen con respecto a la distribución de un bien público como la educación o la oportunidad económica y, por lo tanto, pongan trabas a la igualdad civil, la igualdad de libertades y de oportunidades. Un factor atenuante es la libertad de expresión de los individuos que las asociaciones voluntarias manifiestan cuando su propósito primario es la prédica de un punto de vista particular que no se puede separar de excluir a ciertos individuos de su grupo. Un grupo que existe ante todo para propiciar la causa de defender la homosexualidad o bien la heterosexualidad, por ejemplo, excluye de manera legítima a los heterosexuales o a los homosexuales, respectivamente, como parte de su libertad de expresión. La libertad de expresión de una asociación principalmente expresiva, por lo tanto, necesita ser sopesada contra el bien público de garantizar la igualdad civil y la igualdad de libertades para todos los individuos y así impedir la discriminación insidiosa en la medida en que la justicia lo permita.

La libertad de expresión no se debe convertir en un licencia irrestricta para discriminar. La Cámara de Comercio de Jóvenes, cuyo propósito principal era introducir a los hombres jóvenes en el mundo del comercio mediante la enseñanza de las destrezas sociales pertinentes, se vio acertadamente obligada a no discriminar en contra de las mujeres, porque una asociación que enseña las destrezas sociales del comercio distribuye un bien público que debe impartir con equidad para que se propicie la justicia democrática. En una época más reciente, la agrupación de Boy Scouts defendió su derecho, en su condición de asociación, de discriminar a los homosexuales con el fundamento de su libertad de expresión. La libertad de expresión de una asociación es el argumento más poderoso que puede esgrimir para discriminar como considere pertinente, pero ese solo argumento no da por zanjados los casos de discriminación por parte de las asociaciones voluntarias. Entre las consideraciones contrapuestas estaría incluido saber si la asociación en sí misma es instrumental para lograr la posibilidad de la igualdad civil y la igualdad

de libertades para todos los individuos en una democracia, algo que la agrupación de Boy Scouts supuestamente es. Otra consideración contrapuesta sería saber cómo la exclusión de los homosexuales de la asociación afecta a la libertad de expresión de aquellos a quienes excluye. La justicia democrática tiende a la igual libertad, que incluye la libertad de expresión de los individuos. Por lo tanto, una consideración importante es si la exclusión de una asociación poderosa deja a los que fueron excluidos en igual libertad de expresar su identidad de otra manera. En el caso de los Boy Scouts, es improbable que los individuos excluidos puedan obtener una libertad equivalente al unirse a cualquier otra organización.

Cuando una democracia constitucional permite que las asociaciones voluntarias discriminen por razones de su libertad de expresión (ya sea correctamente o erróneamente), los órganos del gobierno tienen como correlato el deber cívico de distanciarse de esa discriminación. Los gobiernos democráticos no deben apoyar la discriminación, aunque se vean obligados a tolerar algunas manifestaciones con el fin de sostener la libertad de expresión. Es sumamente difícil determinar qué tipo de manifestaciones se deben tolerar cuando están en juego libertades que se excluyen entre sí (libertad de expresión y libertad de no ser discriminado), como en el caso de los Boy Scouts. Cuando las personas excluidas no tienen asociaciones de igual preeminencia y poder para expresarse públicamente, la libertad de expresión misma es la que pugna en direcciones opuestas. La justicia democrática apoya una regla general de que los gobiernos democráticos no deben convertirse en agentes de discriminación al ofrecerle un apoyo especial a las asociaciones discriminatorias.

MOTIVAR LA ACCIÓN POLÍTICA A TRAVÉS DE LA IDENTIDAD ADSCRIPTIVA

Las asociaciones que se organizan en torno a características adscriptivas como el género y la raza parecerían ser los primeros objetivos de las leyes antidiscriminación. Sin embargo, como se vio en el capítulo 3, muchas asociaciones adscriptivas existen para combatir la

discriminación por motivos de género y racial, más que para promoverla. Muchas de estas organizaciones, como la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color (NAACP), también están abiertas a cualquiera que apoye su causa, sin importar su género ni su raza. Algunas asociaciones adscriptivas como la Asociación Nacional de la Sordera (NAD) no son abiertas por un buen motivo: les ofrecen a sus miembros apoyo mutuo que no encontrarían en un ambiente más diverso. Cuando la NAD provee a las personas sordas apoyo mutuo que de otra manera no recibirían, contribuye a una causa justa, no a pesar de que es una asociación adscriptiva, sino a causa de ese hecho. Cuando se opuso a la legalización de los implantes cocleares para los niños sordos, sin embargo, no contribuyó a una justa causa y fue criticada acertadamente. La NAD cambió posteriormente su postura acerca de los implantes cocleares, si bien continúa visualizándose a sí misma como la entidad que aporta el principal apoyo para las personas sordas que manejan el lenguaje de señas más que el inglés hablado.

La identificación adscriptiva, igual que otros tipos de identidad grupal, contribuye a movilizar a las personas en política. A veces la motivación no opera para luchar contra la injusticia o para proporcionar apoyo mutuo para el grupo del cual uno es parte, sino para perseguir la propia ganancia material. En este sentido, Skip Hayward adoptó la identidad de indígena pequot tardíamente y fundó el Casino Foxwoods cuando ganó valiosas exenciones impositivas de la ley estatal que sólo estaban disponibles para descendientes de los pequot, como él era. La identidad grupal no fue menos importante para Hayward y su familia extendida porque sirviera como medio instrumental para un beneficio material. Pero a diferencia de muchos otros ejemplos de individuos cuya identidad guía sus intereses para superar la discriminación de que es objeto su grupo, los intereses de Hayward por el beneficio material son los que parecen haber inspirado su elección de identidad adscriptiva. Históricamente, la identidad pequot había sido desventajosa para sus miembros. Sin embargo, eso dejó de ser así, al menos en términos materiales, para la familia extendida de Hayward; y por eso el giro que Hayward hizo de la situación se llamó la "revancha de los pequot". Incluso cuando la política basada en la identidad se emplea como un medio no muy

sutil para procurarse intereses materiales, la identidad grupal todavía desempeña un papel causal independiente al modelar cómo se procuran los intereses.

Por lo común las asociaciones adscriptivas se movilizan en la política democrática para luchar contra la discriminación que se dirige hacia su grupo. Las desigualdades civiles que se basan en la identidad adscriptiva son injusticias que las democracias deberían luchar para superar. La moralidad política de los grupos identitarios adscriptivos se puede evaluar fundándose en si promueven o traban la igualdad civil, la igualdad de libertades y de oportunidades. Intentar combatir las injusticias vinculadas con la adscripción mediante asociaciones adscriptivas es controvertido, no menos controvertido que rehusar a luchar contra las injusticias mediante las asociaciones adscriptivas con el fundamento de que esas asociaciones perpetúan la perniciosa idea de que características moralmente arbitrarias como el género y la raza son políticamente relevantes.

¿Por qué serían necesarios los grupos identitarios adscriptivos para luchar contra la injusticia? Independientemente de la identidad grupal que se tenga, se podría decir que todas las personas deberían asociarse con los demás para perseguir causas justas. Si todo el mundo hiciera eso de manera imparcial, habría tantas personas imparciales que se llegaría a la justicia genuina. Pero no todos actúan de manera imparcial, y confiar solamente en la imparcialidad para la búsqueda de la justicia es no sólo poco realista sino moralmente inconducente. Muchas personas parecen estas motivadas para actuar de manera moral tanto como inmoral, de acuerdo con su identificación con los demás. Dado que no es probable que desaparezcan los modos inmorales en los que las personas actúan como grupo, una estrategia mucho mejor es propiciar los modos de actuar morales, antes que desear que la identificación con el grupo en general desapareciera. Como se ha visto, la identificación con los demás se puede emplear de maneras morales, y a menudo, si bien no con la frecuencia suficiente, así se hace.

Una de las maneras de combatir la injusticia es que los miembros de grupos identitarios adscriptivos se reúnan en asociaciones para trabajar en proporcionar una expresión de identidades sociales positivas en reemplazo de los estereotipos negativos que les han

sido impuestos por los demás. Aun las identidades positivas es poco probable que sean aceptadas libremente por todos los integrantes del grupo; pero una identidad positiva es mejor que una negativa, y una identidad negociada es mejor que una impuesta, dado que algunas identidades grupales socialmente adscriptas son imposibles de evitar, incluso en una sociedad justa.

Las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia como la NAACP y la NOW tienen como finalidad oponerse al tipo de discriminación que no existiría en una sociedad justa. Por eso no tiene mucho sentido evaluarlas de otra manera que en su contexto social, que no es ideal. La necesidad extrema de luchar contra la injusticia surge de un historial de discriminación y del hecho de que muchas personas, todavía hoy, favorecen a los de su propia clase, dejando de lado lo que la justicia ordena. Las democracias institucionalizan algún tipo de favoritismo porque no existe una autoridad política objetiva a la que se le pueda confiar el poder no democrático de imponer la imparcialidad a todos o de evitar que las personas parciales tengan influencia en el autogobierno.

Las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia contribuyen a combatir la discriminación. Estas asociaciones consiguen buen rédito político por su identificación mutua en torno a características moralmente indiferentes tales como el género y la raza. ¿Quién las podría culpar de hacer eso a la vista de las injusticias actuales? Culparlas sería culpar a quienes son víctimas de la injusticia por reunirse para oponerse a esa injusticia. Podemos apoyar de manera consistente a las asociaciones adscriptivas compatibles con la justicia, si al mismo tiempo trabajamos por más acciones efectivas por parte de las asociaciones que no están organizadas sobre una base adscriptiva.

Una asociación adscriptiva tiene un máximo de compatibilidad con la justicia si lucha contra la discriminación y está aliada con otras asociaciones que comparten ese objetivo. Las asociaciones adscriptivas que tienen un interés propio muy cerrado no forman esas alianzas, pero muchas asociaciones adscriptivas poseen razones estratégicas y también morales para no centrarse tan estrechamente en sí mismas. La NAACP es un buen modelo en este sentido; explícitamente está dedicada a terminar con la discriminación para todos

los individuos, aunque concentre sus energías en los estadounidenses de origen africano. Es compatible con la justicia en el sentido más completo, y no menos que una asociación no adscriptiva como la Unión Estadounidense de Libertades Civiles (ACLU). La ACLU no es mejor desde el punto de vista moral simplemente porque su organización o su misión no tienen una base de adscripción. El análisis realizado en este libro indica que la característica moralmente relevante de las asociaciones compatibles con la justicia es que reconocen a todas las personas de manera similar, sin importar su identidad adscriptiva, como merecedoras de ser tratadas con igualdad civil y con igualdad de libertades y de oportunidades.

Muchos grupos adscriptivos necesitan actuar por sí mismos porque de otra manera nadie actuaría por ellos, al menos no por ahora. Si no es ahora, se podría preguntar legítimamente, ¿entonces cuándo? Si la respuesta es que eso ocurrirá el día en que suficiente cantidad de personas piensen y actúen de manera imparcial, más que sobre la base de sus propias identidades, para superar la discriminación, éste no es un motivo suficiente para que las asociaciones adscriptivas demoren su acción en contra de la discriminación.

Por lo tanto, los ciudadanos democráticos pueden defender de manera consistente esa parte de la solidaridad política basada en características adscriptivas que lucha contra la discriminación con fundamento en la adscripción. Las asociaciones adscriptivas que son compatibles con la justicia hacen un trabajo importante en las democracias no ideales, que de otra manera no se haría sin ellas. En la mejor situación, expresan la igualdad civil de sus miembros, forman coaliciones con otras asociaciones compatibles con la justicia siguiendo líneas adscriptivas, y presionan con éxito a los gobiernos para que instituyan leyes y políticas públicas antidiscriminatorias. Cuando menos éxito tienen, lo único que hacen las asociaciones adscriptivas es perpetuar divisiones y distinciones inaceptables, y así exacerban la injusticia en la democracia. No hay una única opinión con fundamentos democráticos a favor o en contra de todas las asociaciones adscriptivas. Las asociaciones que son buenas propician la causa de la igualdad civil para los individuos que se identifican con grupos subordinados, mientras que las asociaciones malas hacen exactamente lo opuesto; y los casos mixtos abundan.

La característica que más desconcierta moralmente de cualquier asociación adscriptiva en sí misma es que no expresa la idea de que las personas deberían asociarse con propósitos políticos sobre la base de una obligación moral general y de un compromiso de oponerse a la injusticia más que sobre la base de identificación con algunos otros en particular. El problema de la injusticia debería ser considerado por todos, no principalmente, y menos aun únicamente, por las personas que se identifican de manera más cercana con las víctimas o por las víctimas mismas. La justicia dice: "Actúa sin importar tu identidad particular, para ayudar a los que lo necesitan; no actúes únicamente por identificación con los de tu clase". Cuando la justicia pasa a ser específica de un grupo, ahonda las heridas en el sentido que sigue. Se les atribuyen obligaciones especiales a los afroamericanos, a las mujeres y a otros miembros de grupos menos favorecidos, sobre la base de su identificación con el grupo. Por ejemplo, los negros de clase media quedan señalados por la crítica cuando no apoyan las causas de los afroamericanos. La perspectiva que subyace a esta crítica vincula a los miembros más favorecidos de los grupos menos favorecidos con las obligaciones mayores. Si bien la idea de que ellos tienen obligaciones mayores que las que tienen sus pares menos favorecidos es defendible, la perspectiva general que los señala con la crítica sigue siendo moralmente insostenible. Las obligaciones mayores deberían atribuirse y ser soportadas por los individuos que están en posición más favorecida, sin importar su identidad grupal.

Atribuir obligaciones a los demás es sólo un paso en la lucha contra la injusticia. El mundo estaría mucho mejor si las personas identificaran sus propios intereses con vivir en una sociedad y en un mundo donde todos fueran tratados de manera más justa de lo que lo son hoy en día. Cuando visualizamos nuestros propios intereses como ligados a la forma en que son tratados los demás, colaboramos con las causas justas, ni siquiera principalmente por obligación, sino por nuestra identificación. Nuestros intereses pasan a estar ligados con nuestra identificación social, como miembros tanto de una sociedad justa como de un mundo justo. Cada uno de nosotros lleva en sí multitudes, porque nuestra identidad incluye nuestras diversas pertenencias sociales, que se extienden a todo el mundo con el cual nuestra sociedad es interdependiente. Podemos

identificarnos con causas justas no sólo porque son justas sino porque nuestras propias vidas serían mejores al ser parte de un mundo y una sociedad más justos (o menos injustos).

Cuando nos identificamos con causas justas, podemos hacer que nuestras vidas sean mejores y al mismo tiempo contribuir con la justicia democrática. Esta característica motivadora de la perspectiva de la identificación está ausente en una perspectiva que se centra exclusivamente en las obligaciones morales de los individuos, como si hacer cosas para ayudar a los demás fuese necesariamente, o al menos usualmente, un sacrificio. La perspectiva de la identificación nos recuerda que las personas pueden considerar, con toda razón, que las satisfacciones de su vida están estrechamente ligadas a la justicia de la sociedad y del mundo en que viven. Cuando las personas identifican su propio bien con la justicia del mundo en el que habitan, la identificación es una fuente de contenido motivacional para la búsqueda de la justicia democrática. Tiene sentido que nuestra identidad y nuestro bienestar estén así vinculados a la justicia, porque es razonable que nos veamos a nosotros mismos unidos por las sociedades y el mundo que compartimos. Durante el corto tiempo en que vivimos en él, no se trata sólo de "el" mundo, es "*nuestro*" mundo.

Nuestra identificación con los demás sirve mejor a la causa de la justicia democrática cuando no se basa exclusivamente en la adscripción. Idealmente, la identificación con otras personas que comparten un interés en la justicia democrática debería ser la base para organizarse en contra de la discriminación. A falta de ese ideal, cualquier identificación que motive a las personas a reunirse organizadamente para procurar la igualdad civil es mejor que carecer de toda identificación motivadora. La sospecha que suelen despertar las asociaciones adscriptivas parece una crítica menos severa a la organización política si recordamos que la condición humana misma es una identidad adscriptiva, y que se trata de una identidad que ha servido tanto a causas justas como también ha cegado a las personas ante las necesidades de otros seres vivientes. Por lo tanto, no deberíamos desconfiar de todos los grupos identitarios adscriptivos de seres humanos.

También deberíamos considerar cómo los grupos identitarios pueden evitar el mal tan común de hacer caso omiso de las necesidades de los demás, tanto de los que no pertenecen al grupo como

de los que disienten dentro del grupo. Tal vez, lo más importante que cualquier democracia moderna tiene que recalcar es que no hay una única identidad grupal que constituya completamente a una persona, y que ninguna persona es solamente un ser humano genérico. Aunque cada uno de nosotros contiene multitudes, deberíamos hacer cada uno la parte que le corresponde para actuar movidos por la identificación con nuestros congéneres, los seres humanos. La justicia democrática exige más que la simple identificación. Ésta es la crítica más fundamental que la justicia democrática les dirige a algunos ejemplos de política basada en los grupos de identidad. *Sin preceptos éticos que guíen la identidad grupal, los integrantes de los grupos son ciegos y con la misma facilidad con que pueden ayudar a otros pueden tiranizarlos. Cuando están guiados por preceptos éticos, los individuos pueden contar con la identidad grupal como un medio justificable para organizarse en la política democrática.*

PROTEGER LA CONCIENCIA INDIVIDUAL Y LA GOBERNABILIDAD DEMOCRÁTICA

Con frecuencia se dice que la identidad religiosa es especial entre las identidades grupales debido a su estrecha relación con la identidad ética, que representa los compromisos últimos en la vida de la persona. Hay muchas otras maneras en las que, se afirma, la identidad religiosa es especial; las analizo en el capítulo 4, pero me concentro en los reclamos de la conciencia porque son los que tienen mayor relevancia para la justicia democrática. Allí, invoco un significado de conciencia más amplio que lo que parecen indicar los orígenes protestantes del término. Empleo "conciencia" para capturar los compromisos éticos últimos de las personas, sin importar que esos compromisos sean de origen religioso o secular. La conciencia, históricamente, se vinculó con una identidad religiosa. Pero una vez que reconocemos que una persona no necesita ser religiosa para tener conciencia –el conjunto de compromisos últimos sobre el que se funda su identidad ética– también debemos reconocer que la religión no es especial en ese sentido. Lo que es especial para la justi-

cia democrática es la identidad ética, sea de fundamento religioso o secular. Es especial, precisamente, porque refleja los compromisos éticos últimos de la persona.

Surge entonces una pregunta: ¿qué exigencia plantea la naturaleza especial de la conciencia a los gobiernos democráticos? Dado que la propia justicia democrática se basa en el respeto por las personas, y el respeto por las personas implica tomar la conciencia de cada persona seriamente, los gobiernos democráticos deberían intentar proteger la libertad de conciencia mientras la justicia lo permita. La conciencia es falible, y el respeto por la conciencia de una persona puede entrar en conflicto con la igual libertad y oportunidad de otros. Por lo tanto, los gobiernos democráticos no deben, sin más, ceder ante la conciencia. Pero los gobiernos tampoco deberían simplemente pasar por alto las conciencias disidentes, siempre que las leyes legítimas permitan esa situación. Considerar si la ley puede hacer lugar a la conciencia individual sin discriminaciones injustas es una manera clave en la cual los gobiernos democráticos expresan su respeto por las personas éticas.

Los gobiernos democráticos también son falibles, y la objeción de conciencia es un modo importante de exponer las leyes que son injustas. Incluso cuando las leyes son legítimas, he argumentado, es válido considerar excepciones para los objetores de conciencia. Las excepciones pueden ser ejemplares cuando respetan la identidad ética de los individuos sin causar ninguna injusticia a los demás. El respeto por las personas, en el fundamento de la justicia democrática, implica considerar como algo serio la conciencia de las personas. Tomar la conciencia de una persona en serio no difiere radicalmente de tomar en serio la identidad personal, puesto que la conciencia es una parte fundamental de la identidad personal. Los gobiernos democráticos deberían dar cabida a diversas identidades personales siempre que sea posible, y siempre y cuando esa acomodación no genere una injusticia. Esta salvedad reconoce que no todos los compromisos de conciencia deberían encontrar su lugar en virtud de ser por conciencia. Dar cabida a compromisos de conciencia que causan claramente una injusticia (como bombardear a los infieles o quemar a los herejes en la hoguera) sería una burla a la justicia democrática, ya que la subestima, y no expresa ni apoya a la justicia.

Cuando un gobierno democrático concede una excepción respecto de determinada ley a los objetores de conciencia que no infligen injusticia, puede aún sostener el propósito principal de la ley misma. Al sostener la ley pero hacer una excepción por la conciencia, la democracia respeta los compromisos éticos más profundos de los individuos que disienten y también la legitimidad del gobierno democrático cuando se da la situación de que hay compromisos éticos que se oponen. De manera similar, un gobierno democrático puede tolerar cierto grado de discriminación por parte de grupos de expresión que no amenace la igualdad civil y que sea consecuente con una política general de no discriminación en la distribución de los bienes públicos. La protección bilateral de la conciencia individual y de la justicia democrática tiene como fin equilibrar las demandas antagónicas de libertad de expresión y de no discriminación. Suele ser difícil determinar cómo lograr ese equilibrio, pero no se puede negar la importancia de ambas demandas para la justicia democrática. Cuando los grupos de expresión discriminan por una convicción ética y su discriminación no interfiere con la búsqueda de la igualdad civil para todos los individuos, el gobierno democrático se puede disociar del punto de vista de esos grupos aunque les permita un espacio para actuar según esas convicciones. Un gobierno democrático no se puede distanciar de las discriminaciones que amenazan con menoscabar el principio fundamental de la igualdad civil.

Respetar las demandas legítimas tanto de la conciencia individual como del gobierno democrático es lo que distingue a la protección bilateral de la protección unilateral, ya sea de la conciencia individual o del gobierno democrático, excluyentemente. Ni la protección de la conciencia ni la protección del gobierno democrático, idealmente, son absolutas, porque cada una de ellas refleja libertades importantes pero a veces contrapuestas; una libertad personal y una libertad política. Ambas son maneras importantes de proteger los elementos básicos de la justicia democrática: la igualdad civil, la igualdad de libertades y las oportunidades para todos. Es necesario que la Iglesia y el Estado estén separados, pero también es necesario que haya una discrecionalidad de la democracia al eximir a los objetores de conciencia de las leyes legítimas con el fin de respetar su identidad ética. La protección en ambos sentidos puede apoyar

de manera coherente las excepciones para los objetores de conciencia que no representen una injusticia y al mismo tiempo defender la legitimidad del gobierno democrático.

Al establecer algunas excepciones para los objetores de conciencia, un gobierno democrático justo tiende a expresar su respeto por los compromisos éticos últimos de los individuos. También reconoce su propia falibilidad ética; no espera proporcionar a cada ciudadano un ámbito social que cumpla con todas las demandas de la conciencia. Esa expectativa sería irrazonable, dada la diversidad de las convicciones de las personas de conciencia. Sería también poco deseable, en vista de los contenidos de algunas conciencias. Es poco probable que desaparezca la diversidad de conciencia en una democracia que otorga igual libertad y oportunidad a todos los individuos. Ello significa que la justicia democrática, probablemente, estará en conflicto con lo que algunas personas consideran que es un elemento básico de su identidad. También significa que aunque la política basada en la identidad en el mejor de los casos sea una política de conciencia compartida, las democracias en su mejor forma no deberían esforzarse por satisfacer todas las demandas de la política identitaria.

La promesa de la justicia democrática es garantizar a los individuos igual libertad y oportunidad de conducir sus vidas como consideren apropiado, más que ver sus identidades a gran escala en su propia sociedad. Es una promesa difícil de cumplir, pero defendible en términos democráticos. Hacer concesiones a todas y cada una de las identidades de conciencia sin consideración de su contenido no es defendible. Los grupos de identidad son un medio importante para propiciar la justicia democrática, pero no son un fin en sí mismos.

DELIBERACIÓN ACERCA DE LA IDENTIDAD EN DEMOCRACIA

En síntesis, muchos individuos forman grupos de identidad o se asocian a esos grupos, por varias razones políticamente relevantes:

- para expresar públicamente algo que consideran un aspecto importante de su identidad;
- para conservar su cultura, a la que identifican con el grupo;

• para obtener más bienes materiales (y de otra índole) para sí mismos y para su grupo (justificadamente o no);

• para luchar, en grupo, a favor o en contra de la discriminación y otras injusticias;

• para recibir apoyo mutuo de otros que comparten parcialmente su identidad social; y

• para expresar convicciones éticas que comparten con un grupo, y actuar según esas convicciones.

Esas razones, por sí solas, no nos dicen lo suficiente para saber si los grupos identitarios, considerando todos los factores, propician la justicia democrática o la obstaculizan. Pero como ninguna democracia, razonablemente, podría abolir todos los grupos de identidad, una opinión global sobre esos grupos en general no sería útil a ningún propósito moral ni práctico. Con la finalidad de perseguir la justicia democrática, es necesario evaluar cómo actúan los diferentes grupos identitarios dentro de su contexto social específico y recurrir a criterios defendibles. Puesto que la búsqueda de la justicia democrática es necesariamente una empresa pública, se necesita deliberar en el ámbito público acerca de los grupos identitarios y de los criterios de evaluación pertinentes.

El presente libro no intenta sustituir esa deliberación. Sólo espero haber ofrecido una manera basada en los principios democráticos de comprender y evaluar a los grupos identitarios en la democracia. En democracia, las personas deben tener la libertad de formar alianzas con una serie de grupos de identidad. Estos grupos representan una parte importante de lo que las personas son, que a su vez tiene influencia en lo que desean. En consecuencia, los grupos de identidad permiten a los individuos expresarse en la política democrática, cosa que hacen para mejor y para peor. Los ciudadanos que tienen interés en la justicia democrática deben distinguir la manera mejor de la peor, y también reconocer que el objetivo de anular los grupos de identidad o de ponerlos por encima de los derechos individuales básicos amenazaría la causa misma de la justicia democrática que ansían defender.

Índice temático

Este libro se terminó de imprimir
en junio de 2008 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.

